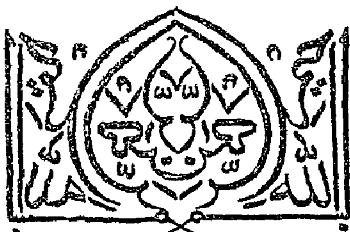
الحمد للہ والمنۃ کہ درین سعادت آگین کتاب بافیض انتساب ہے



بتصحیح و تحشیہ مالا کمال جناب مولینا مولوی حبیب اللہ صاحب پشاوری



الحمد للہ والصلوٰۃ علی المصطفیٰ محمد رسول اللہ وعلیٰ آلہ واصحابہ وتابعیہم باحسان
من ائمۃ المجتہدین والمحدثین خلفاء اللہ فی الغبرا وبعد مخفی نرہے کہ جناب ناصر الملۃ
والاسلام مولوی محمد عظیم صاحب مرحوم نے درجواب سوالات عشرہ مولوی محمد حسین
لاہوری غیر مقلد بنام نہاد عشرہ مبشرہ رسالہ لکھا مسئلہ رفع الیدین اور نماز میں
زیر ناف ہاتھ باندھنا اور منع قرات خلف الامام اور مساوی ہونا ایمان خاص
وعوام کا اور قضا کا ظاہراً و باطناً نافذ ہونا اور محرمات ابدیہ کے نکاح پر بعد وطی
حد نہ ہونا اور وجوب تقلید کا ایک مقدمہ تالیف کیا کہ قضا نے فرصت نہ دی
اور لبیک گویان عازم عالم برزخ ہوئے - چونکہ رسالہ مذکورہ ناتمام تھا لہذا جناب
مولینا مولوی حبیب اللہ صاحب پشاوری نے اُسکو تمام کیا - مسئلہ آمین
اور باقی رہنا وقت ظہر کا دو مثل تک اور وہ درود کا اور باقی مسئلہ وجوب تقلید کو
کامل کرکے تلک عشرۃ کاملۃ بنایا اور جو مناسب ہر موقع پر جانا زیادہ کیا



سوال اول

حضرت کا رفع السبابتین کرنا

چونکہ بعض نے تقلیداً [illegible] سبابتین [illegible]
[illegible] کو جواب ایک [illegible] ہے - قوله ثبت الرفع عن النبي صلعم
حجت [illegible] اقول تو ہمین [illegible] سبابتین کے پاس [illegible]
سب [illegible] حدیث [illegible] روایت کیا ہے [illegible]
[illegible] ثم [illegible] فاذا اراد ان
[illegible] ذالك ولا [illegible] حتى يرفع رأسه من السجود اور یہ حدیث تسلیم
حقیقت [illegible] وجوہ سے [illegible] کے ہین وجہ اول [illegible] کان واثبت استمرار پر
[illegible] دلالت کرتا ہے [illegible] کان صیغہ ماضی
مطلق کون سے مشتق ہے اور ثبوت کا مرادف ہے تو [illegible] ثبوت [illegible]
دوام و استغراق کے [illegible] افعالون کا [illegible] مانند جنس [illegible] ہوتا ہے اور
تحقق جنس [illegible] کے لئے کوئی [illegible] فرد کا تحقق کافی ہے کما ثبت في موضعه
[illegible] کسی وقت [illegible] قایم ہوا اور اسکا سوقت کے قیام کو بیان لوگون نے بیان
کیا کہ کان [illegible] تو حکایت کرنیوالون کا تعدد [illegible] کے تعدد پر [illegible]
نہین کرتا اور [illegible] یہ ہے کہ حکایت محکی عنہ کے تابع ہوتی ہے اور محکی عنہ حکایت
کے [illegible] نہین ہوتا اسیلئے اصول فقہ مین لکھا ہے ان حکایة الفعل لا تعم واما تكرار
[illegible] فمما رواه [illegible] عائشة قالت كنت اطيب رسول الله صلعم قبل ان يحرم
ويوم النحر قبل ان يطوف بالبيت بطيب فيه مسك شيخ ابو الطاہر نے مجمع البحار

مین لکھا ہے۔ فیہ دلیل لاکثر المحققین علی ان کان لا یدل علی التکرار والدوام اذ لم یحج بعد صحبة عایشة الا حجة الوداع لایقال لعلها طیبة فی احرام العمرة لان المعتمر لا یحل له الطیب قبل الطواف انتہی اگر کوئی شبہ کرے کہ اذا قام للصلوٰۃ اور اذا اراد ان یرکع مین جو اذا واقع ہے مواظبت و استمرار پر دلالت کرتا ہے کما قوله تعالیٰ اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ تو اول کلمہ اذا تفنیہ مہملہ کا جو جزئیہ کو مستلزم ہے سود ہے پس کسطرح اذا کی دلالت استغراق و ایجاب کلی پر ہوگی اور جو کہ آیہ اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوةِ مین عموم ہے تو وہ کلمہ اذا کا مفاد نہین بلکہ وہ عموم علیہ یا خذ کے عموم سے مستفاد ہے کہ عبارت ہے ارادۃ القیام الی الصلوٰۃ سے اور یہ بسبب تعداد اوقات کے متعدد ہوتا ہے کیونکہ تعدد اسباب کا موجب تعدد مسببات کے ہے اور اسی طرح امر بالوضو متعدد بتعدد ارادۃ القیام الی الصلوٰۃ کے ہے۔ اصول فقہ مین مذکور ہے۔ ان الامر لا الکرار فیه الا انه یتکرر بتکرار اسبابه اور ما نحن فیه مین ایسا نہین کیونکہ یہہ حکایت ہے و حکایة الفعل لا تعم حاصل یہ کہ فعل مین عموم نہین اور بیان مطلق فعل سے مواظبت اسکی ثابت نہین ہوتی۔

وجہ دوم۔ تم لوگ چار جگہہ نماز مین رفع الیدین کی سنت ہونیکے قایل ہو عند التحریمۃ وعند الرکوع وعند القیام منه وعند القیام الی الثالثه دون غیرها اور جو رفع یدین احادیث مین ان چار موضعون کے سوا وارد ہین اسکو منسوخ جانتے ہو اگرچہ صحیحین مین بروایت ابن عمر لا یفعل فی السجود اور ایک روایت مسلم مین لا یرفعهما بین السجدتین وارد ہے پس ثابت ہوا کہ آنحضرت صلعم نے رفع الیدین بین السجدتین کو ترک کیا اور ترک دلیل نسخ کے ہے تو جواب یہہ ہے کہ اگر ترک

سے مراد ترک مطلق ہے اگرچہ کسیوقت مین ہو تو مسلم ہے اور اگر ترک مستمرہ مراد ہے
تو دلالت روایات کی اسپر ہرگز نہین ہے علاوہ آنکہ ان الفعل فقط لا ینبغی بہ اور اگر
تسلیم بھی کیا جاوے تو شہادت نفی بالاستغراق پر مقبول نہین فکیف کہ ابن عمر کو حضرت
کے ساتھ ہمیشہ خلوت اور جلوت اور سفر اور حضر اور جمیع مجالس مین صحبت نہ تھی پس کہان
فعلن بالاستغراق کیونکر صحیح و مستقیم ہوگی دیکھئے کہ بھی ابن عمر صلوۃ ضحیٰ مین لا اخالہ
فرماتے ہین کما رواہ البخاری حالانکہ صلوۃ ضحیٰ کا ثبوت آنحضرت سے بہت احادیث
فعلیہ قویہ کے ساتھ ہے - اور اگر ترک رفع کا دلیل نسخ کی بن سکے تو ابن مسعود کا
قول رفعنا من رفعہ و ترکنا من ترکہ تمہارے دعوی کے گردن پر سیف قاطع ہوگی
علاوہ آنکہ اگر ہم عدم عموم فعل سے قطع نظر کرکے استمرار مضارع کی طرف جو منسوب
ہے لا یفعل ذلک فی السجود سے دیکھین تو اسی پر دال ہوگا کہ ابن عمر نے حضرت
کی رفع الیدین بین السجدتین کو نہین دیکھا اور اس سے عدم رفع الیدین مطلقا ثابت نہین
کیونکہ منفی ایکبار فعل کر نیسے بھی ثابت ہو جاتا ہے اور اگر نسخ رفع الیدین بین السجدتین کو مان لین تو نسخ
عند رفع الراس من السجود وقت القیام الی الثانیہ والقعود فی الرابعہ کسطرح مانے کہ
تمسک لئے کوئی حدیث ناسخ نہین بلکہ بہت اخبار صحیحہ اسمین وارد ہین فما ہو جوابکم
فہو جوابنا منہا ما اخرجہ ابن ماجہ عن ابی ہریرۃ قال رأیت رسول اللہ صلعم یرفع یدیہ
فی الصلوۃ حذو منکبیہ وحین یرکع وحین یرفع وحین یسجد منہا
ما اخرجہ ایضا عن عمیر ابن حبیب قال کان رسول اللہ صلعم یرفع یدیہ
مع کل تکبیرۃ فی الصلوۃ المکتوبۃ منہا ما رواہ ایضا عن ابن عباس ان
رسول اللہ صلعم یرفع یدیہ عند کل تکبیرۃ منہا ما رواہ الترمذی

عن علی ابن ابی طالب عن رسول الله صلعم انه کان اذا قام الی الصلوة المکتوبة
رفع یدیه حذو منکبیه ویصنع ذلک اذا قضی قرائته واذا اراد ان یرکع و
یصنعه اذا رفع راسه من الرکوع ولا یرفع یدیه من صلوته وهو قاعد فاذا قام
من السجدتین رفع یدیه کذلک الحدیث وقال الترمذی هذا حدیث حسن

منها مارواه ابوداود عن میمون المکی انه رای عبد الله بن الزبیر وصلی بهم
یشیر بکفیه حین یقوم وحین یرکع ویسجد وحین ینهض للقیام فیقوم فیشیر
بیدیه فانطلقت الی ابن عباس فقلت انی رایت ابن الزبیر صلی صلوة لم ار
احدا یصلیها فوصفت له هذه الاشارة فقال ان احببت ان تنظر الی صلوة
رسول الله صلعم فاقتد بصلوة عبد الله ابن الزبیر **منها** مارواه احمد
وابوداود وابن ماجه عن عمرو ابن عطاء قال سمعت اباحمید الساعدی
وهو فی عشرة من اصحاب رسول الله صلعم احدهم ابو قتادة ابن الربیع وذکر
ابن ماجه فی موضع آخر منهم سهل ابن سعد ومحمد بن مسلمة قال انا اعلمکم
بصلوة رسول الله صلعم کان اذا قام فی الصلوة اعتدل قائما ورفع یدیه حتی
یحاذی بهما منکبیه فاذا قال سمع الله لمن حمده رفع یدیه فاعتدل فاذا
قام من السجدتین کبر ورفع یدیه حتی یحاذی بهما منکبیه کما صنع حین افتتح الصلوة

اقول وبه احول وعلی اعداء السنة اصول یه احادیث باعلی ندا منادی ہیں کہ حصر رفع الیدین
کا ان چار موضعوں میں نہیں اور ہر ایک حدیث سنیت رفع الیدین عند القیام عن السجود
الی الرابعة پر دال ہے اور بعضی نہیں سے اسپر دال ہیں کہ ہر تکبیر کے وقت رفع سنت ہے
فاین الفرار عن مواخذة الله القهار فمثلک کمثل من نفر عن السحاب و

تحت المیزاب قولہ بروایت جم غفیر اقول اگر کثیر از جم غفیر ان چار موضعون
مذکورہ کے سوا رفع الیدین کو روایت کیا ہے تو ان چار مواضع مین انحصار سنیہ رفع کے لیے
تقریب تمام نہوئی بل ھذہ الکثرۃ کاثرۃ لشوکۃ عساکرہ وقاھرۃ علی مملکۃ
قیاصرہ وکیا سرہ اور تحقیق مقام یہہ ہے کہ بعضے اخبار و آثار اُس رفع پر جو تکبیر افتتاح
کیوقت کیا جاتا ہے اور نیز عدم رفع پر جو ماسوا اسکے ہین دال ہین اور بعضی مین فقط ذکر
رفع کا افتتاح کے وقت کا ہے اور اور جگہ کے رفع یا عدم رفع سے ساکت ہین۔ اور بعضون
مین رکوع اور سر اُٹھانے رکوع سے کے وقت مین رفع کرنیکا ذکر ہے اور باقی رفع اور عدم رفع
سے ساکت ہین اور بعض مین ذکر رفع افتتاح اور رکوع جانے اور سر اُٹھانے اور قیام
الی الثالثہ کیوقت کا ہے اور سوا ان چار موضعون کے رفع اور عدم رفع سے
ساکت ہین اور بعضون مین ان چار مواضع اور جمیع تکبیرات انتقال مین رفع کرنا مذکور
ہے اور بعضون مین ان چار مواضع کے درمیان ذکر رفع کا مع ترک رفع بین السجدتین
آیا ہے اور باقی رفع یا عدم رفع کا کچہہ ذکر نہین اور بعض مین باوجود اس رفع کے وقت
قیام عن السجود کا بہی رفع مذکور ہے تو اضطراب رفع کے احادیث کا سات طرح تک پہنچا پس بعضے
محققین نے فرمایا کہ حدیث رفع مضطرب ہے تو شافعی ہر تکبیر کے وقت رفع الیدین کا قایل
نہین اور حنفیون نے متفق علیہ پر کہ افتتاح کے وقت کا رفع ہے عمل کیا ہے قال الشیخ
ابن الھمام فی فتح القدیر واعلم ان الآثار عن الصحابۃ والطرق عنہ صلعم
کثیرۃ جدا والکلام فیہا واسع من جہۃ الطحاوی وغیرہ والقدر المتحقق
بعد ذلک کلہ ثبوت روایۃ کل من الامرین عنہ صلعم الرفع عند الرکوع وعدمہ
فیحتاج الی الترجیح لقیام التعارض ویترجح ماصرنا الیہ بانہ کانت اقوالا

مباحثة في الصلوة وامثالها من جنس هذا الرفع وقد علم نسخها فلا يبعد ان يكون هو ايضا شمولا بالنسخ خصوصا وقد ثبت ما يعارضه ثبوتا لا مرد له بخلاف عدمه فانه لا يتطرق اليه احتمال عدم الشرعية لانه ليس من جنس ما عهد فيه ذلك بل من جنس السكون الذي هو طريق ما اجمع على طلبه في الصلوة اعني الخشوع وكذا افضلية الرواة عن رسول الله صلعم كما قاله ابو حنيفة رض للاوزاعي وروى ابو حنيفة عن حماد عن ابراهيم قال ذكر عنده وائل ابن حجر انه راى رسول الله صلعم رفع يديه عند الركوع وعند السجود فقال اعرابي لم يصل مع النبي صلعم لم ير قبله قط فهو اعلم من عبد الله واصحابه حفظ ولم يحفظوا وفي رواية وقد حدثني من لا احصي عن عبد الله انه رفع يديه في بدء الصلوة فقط وحكاه عن النبي صلعم وعبد الله عالم بشرائع الاسلام وحدوده متفقد لاحوال النبي صلعم ملازم له في اقامة اسفاره وقد صلى مع النبي صلعم ما لا يحصى فيكون الاخذ به عنه التعارض اولى من افراد مقابله ومن القول بسنية كل من الامرين والله سبحانه وتعالى اعلم انتهى قوله لنذكر ههنا ستة روايات اقول رفع اليدين رکوع اور سر اٹھانیکے وقت ان سب احادیث سے بتسلیم ایک بار ثابت ہوتا ہے کما حققناہ آنفا عقلا ونقلا۔ پس خصم کو زیبا نہیں کہ دعوی سنیت کا اور ثبوت مطلق رفع کا کرے اور استحباب کا تو کوئی قایل نہیں ومن ادعی فعلیه البیان۔ قوله وزاد البيهقي في هذه الروايت عن ابن عمر عن النبي صلعم فما زالت تلك صلوته حتى لقي الله عز وجل اقول بیہقی کا تفرد اس ازدیاد میں توثیق راوی

سے لبعید ہے بلکہ اِس تفرد کو کوئی بشر قبول نہین کرتا کیونکہ یہہ تفرد و شذوذ و انکار پر
دال ہے اِسلئے کہ اگر یہہ روایت ضعیفہ تسلیم کیجائے تو مواظبتہ بغیر ترک پر دال
ہوگی اور ایسی مواظبتہ وجوب کی دلیل ہے نہ سُنیت کی مع انّ القول بالوجوب
مذہب مردود و مشرب مطرود اگر ابن عمر کا یہہ قول ہوتا تو وہ بہی اِس
رفع پر مواظبتہ کرتے کیونکہ برتقدیر صحت اِس روایت کے وجوب رفع اُنکے نزدیک ثابت ہے
حالانکہ اِسکا خلاف ابن عمر سے مروی ہے منہا ما اخرج الطحاوی عن مجاہد
قال صلیت خلف ابن عمر فلا یرفع یدیہ الا فی التکبیرۃ الاولی منہا ما
اخرج محمد فی الموطا عن محمد بن ابان بن صالح عن عبد العزیز بن حکیم قال
رایت ابن عمر یرفع یدیہ حذاء اُذنیہ فی اول تکبیرۃ الافتتاح ولم یرفعہما فی
ماسواء ذلک قال رئیس الفرقۃ المخترعہ المولوی اسمٰعیل فی تنویر العینین
فنجیبہم انما ینتہض علینا لو قلنا ان ابن عمر یروی وجوب الرفع ولا نقول بہ
انتہی پس سقوط ازدیاد اِس روایت کا ظاہر ہوا۔ اقول وانا حبیب اللہ پہلے آمین
اگر کوئی کہے کہ ابوبکر ابن عیاش راوی آخر العمر مین سیئ الحفظ تہا تو جواب یہہ ہے کہ
یہہ ابوبکر صحاح ستہ کا راوی ہے تو جرح اُسکے حق مین مقبول نہین۔ صاحب معیار نے خطابی
سے تغلیس کے مسئلہ مین نقل کیا ہے وقد قالوا من روی عنہ الشیخان او احدہما عنہ لا ینظر للطعن فیہ
وان کثر انتہی علاوہ انکہ راوی اِس حدیث کا زہری ابن شہاب ہے اور وہ باتفاق مدلس ہے پس یہہ فقرہ حنفیون کا
زیادہ کیا ہوا ہے۔ قولہ۔ وہذہ الروایات الی قولہ بمنزلۃ التابعات والشواہد لتلک الاصول۔ اقول
یہہ شواہد مرضیہ مین آپکے مبنی کی بطلان پر سبحان اللہ یقول انہا من التابعات مع انہا تنتج الزامہ بردہا اعنی اور یہہ احادیث
باعلی ندا منادی ہین کہ رفع الیدین عام از انکہ رکوع اور سر اُٹہانیکے وقت ہو یا وقت

سجدہ اور سجدہ سے سر اٹھانیکے وقت ہر سب برابر ہے پس کس شخص نے انکو منحصر کیا کہ دعوی
تو انحصار کا ترک ہے اور دلیل دو لاتا ہے کہ انحصار باقی نہین رہتا اور خلاف مدعی ثابت ہوتا
ہے کیونکہ مسلک خصم رفع پر نشینیہ نہ رفع کی سب تکبیرات انتقال کے وقت مین ثابت ہو کہ کچھ اسکے برخلاف
نہین گفتگو کر سکتا اور ترک کرنا حضرت کا بعضے وقتون مین دعوی سنیۃ کو مضر نہین جیسا کہ
مولوی آ نیل نے لکھا ہے پس یہ کہنا کہ رفع الیدین وقت سجدہ اور وقت رفع الراس منسوخ
ہے اور رکوع اور سر اٹھانیکے وقت اور وقت القیام الی الثالثۃ منسوخ نہین ترجیح بلا مرجح
ہے افسوس ہے کہ باوجود قایل ہونیکے اسپر کہ جب تک تاخر ناسخ کا علم ہو نسخ ثابت نہین ہوتا
کیونکر نسخ کے قایل ہوتے ہو۔ دیگران را نصیحت خود را فضیحت پر کمر باندی ہے
ذرا حیا تو کرو۔ اب ہم پوچھتے ہین کہ وقت سجدہ مین و وقت رفع الراس
عنہا مین رفع الیدین کا مقدم ہونا اور ترک رفع کا موخر
ہونا تمکو کہان سے معلوم ہوا باوجودیکہ فعل صحابہ کبار کا بعد صاحب شرع کے اسکے برخلاف
دال ہے پس رفع فی السجود و رفع الراس من السجود کو منسوخ کہنا حکم ثابت عن الشارع کو منسوخ
کرنا ہے بعد زمان شارع کے تمہاری مسلک پر وہ لا یجوز **قوله** وما یعارض به الکوفیون الخ
اقول المعارضة الواقعة من ائمتنا الاعلام کافیة لاذهاب صعب الجدل والظلمة قال العلی
القاری واحتج لعدم الرفع بما رواه الترمذی واحمد فی مسنده حدثنا هناد
حدثنا وکیع عن سفیان عن عاصم ابن کلیب عن عبد الرحمن بن الاسود عن علقمة
عن عبد الله بن مسعود قال قال عبد الله بن مسعود الا اصلی بکم صلوة
رسول الله صلعم فصلی ولم یرفع یدیه الا فی اول مرة ثم لا یعود ورجال هذا
الحدیث ثقات رسالة عن العلة والجرح من اوله الی آخره کان هنا دبر السری

[illegible]

بکسر الراء الخفیف بن مصعب التیمی الکوفی ثقة هکذا فی التقریب وقال العسقلانی
اما وکیع فهو مقبول من الرابعة واما سفیان الثوری ابو عبد الله الکوفی
فهو ثقة حافظ عابد امام حجة کذا فی التقریب وعاصم ابن کلیب هو ثقة و
یحیی ابن سعید الذی هو من اجلة شیوخ البخاری کذا فی جامع الاصول وقال
ابن الهمام صاحب فتح القدیر واخرج حدیثه مسلم فی الصحیح وقال النسائی وابو حاتم
هو صالح وقال ابو داؤد وکان هو من العباد وذکر من فضله وکان افضل اهل الکوفة
وذکره ابن حبان فی الثقات واخرج ابو حاتم الرازی والبخاری وغیر واحد بان
عاصم ابن کلیب تابعی وقال ابن البرلہ ولابیه صحبة انتهی کلام الحافظ عابد
المدنی والقاری فی شرح الموطا بیان سے ظاہر ہوا کہ جس نے عاصم کو تمیز کی نسبت کی ہے
اسکے حال سے جاہل و نا واقف ہے قال صاحب التهذیب لم یثبت ارجاءه ومن رماه
فهو جاهل عن حاله انتهی وعبد الرحمن ابن الاسود هو مقبول ثقة کذا
فی التقریب هو سمع اباه وعلقمة کذا ذکر الخطیب فی کتاب المتفق والمتفرق واما
علقمة بن عبد الله النخعی الکوفی ثقة ثبت فقیه عابد من الثالثة مات بعد
الستین وقیل بعد التسعین هکذا فی التقریب اما عبد الله فعبد الله قال
العسقلانی هو من السابقین الاولین من کبار علماء الصحابة وله مناقب
کثیرة وامره عمر ابن الخطاب علی الکوفة مات سنة اثنین وثلثین او فی التی بعدها
بالمدینة انتهی وعن علی المدنی الذی هو من اکابر شیوخ البخاری قال حدثنا
سفیان ثنا منصور ابن راشد سمع حذیفة یحلف بالله ما اعلم احدا ادل
وهدیا برسول الله صلعم من حین یخرج من بیته الی ان یرجع الیه من

عسقلانی نے کہا کہ عبد اللہ سابقین اولین اور بڑے علمائے صحابہ سے ہے اور اسکے لیے بہت مناقب ہیں

عبدالله بن مسعود الى آخره كذا فى الاستيعاب لابن عبد البر فى احوال الصحابة
وبه قال البخارى فى مناقب ابن مسعود واخرج الحاكم عن مسروق انتهى
علم اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم الى هولاء النفر عمر بن الخطاب
وعلى بن ابيطالب عبدالله ابن مسعود وقال عمر رض لما بعث عمار بن ياسر
وابن مسعود الى الكوفة فكتب قد بعثت اليكم عمار بن ياسر اميرا وابن
مسعود معلما ووزيرا وهما من النجباء من الصحابة من اهل بدر فاقتدوا
بهما واسمعوا قولهما هكذا فى الاستيعاب فى فتح القدير وغيره وما قيل ان
الحديث صحيح اما المنكر على الوكيع زيادة ثم لا يعود فاما هو ظن ظنوه غاية
الامر ان الاصل رواه مرة بتمامه ومرة بعضه بحسب تعلق الغرض وبالجملة
فزيادة العدل الضابط مقبولة عند الجماهير من اهل الحديث والفقه و
يؤيد هذه رواية الترمذى فى باب عدم رفع اليدين رواية ابى حنيفة
من غير هذا الطريق تائيدا مضبوطا كما روى ابن عيينة قال الاوزاعى
ما بالهم لا يرفعون ايديهم عند الركوع وعند الرفع منه فقال ابوحنيفه
لاجل انه لم يصح عن رسول الله صلعم فيه شيئ فقال الاوزاعى كيف لم يصح
وقد حدثنى الزهرى عن ابيه عن عبدالله بن عمر ان رسول الله صلعم
كان يرفع يديه اذا افتتح الصلوة وعند الركوع وعند الرفع منه فقال ابوحنيفه
حدثنا حماد عن ابراهيم النخعى عن علقمه والاسود عن عبدالله ابن مسعود
ان النبى صلعم كان لا يرفع يديه الا عند افتتاح الصلوة ثم لا يعود بشيئ من
ذلك وقال الاوزاعى حدثنى الزهرى الى آخره فقال ابوحنيفه كان حماد

افقه من الزهري وكان ابراهيم افضل من سالم وعلقمه ليس بدون ابن عمر
في الفقه وان كان لابن عمر فضل صحبه ودرجة والاسود فضل كثير وعبد الله
عبد الله فسكت الاوزاعي فرجح ابوحنيفة حديث عدم الرفع بفقه الرواة كما
رجح الاوزاعي بعلو الاسناد كما اورد في مسند ابي حنيفه وشرحه المسمى
بالمواهب الانيقة وذلك هو المذهب المنصور عندنا - اور نیز حدیث
ابن مسعود از روئے اسناد درجہ علیا مین واقع ہے ابن حجر عسقلانی نے شرح نخبہ
مین کہا ہے من الرتبة العليا في اصح الاسانيد كابراهيم النخعي عن علقمة
وابن مسعود كما حديث الزهري عن سالم عن ابن عمر رض انتهى پس یہہ دونون
حدیثین علو اسناد مین مساوی ہین بلکہ مین یہہ کہتا ہون کہ حدیث ابن مسعود اس سبب سے
کہ راوی اس کے فقہا ہین بہتر ہے اس حدیث سے کہ شیوخ غیر فقہا نے روایت کی
ہے کما قال ابن حزم المحدث قال لنا وكيع اي الاسنادين احب اليكم
الاعمش عن ابي وائل عن عبد الله او سفيان عن منصور عن ابراهيم عن
علقمه عن عبد الله فقلنا الاعمش عن ابي وائل فقال سبحان الله الاعمش
شيخ وسفيان فقيه وابراهيم فقيه وعلقمه فقيه وحديث يتداوله الفقهاء
خير من حديث يتداوله الشيوخ فهو من طريق رباعي الى ابن مسعود وثنائي
من مشايخ الحديث ومع ذلك قدم الرباعي لاجل فقاهة رجاله كذا نقل
ابن الاثير الشيباني الجزري ثم الموصلي في جامع الاصول اور اسی لئے بحر العلوم
عبد العلی نے شرح مسلم مین کہا ہے ان هذه الحكاية لا تدل الا ان الترجيح بفقه
الرواة اوثق منه بعلو الاسناد باعتبار ضبط الرواة الفقهاء وقوة علمهم

وورعهم وهوا الاعتياد باتيان المستحبات والاجتناب عن المكروهات بل عن المباحات فان الفقيه يضبط كما ينبغي ويبعد عن التساهل وقوي الضبط لا ينسى كما وقع ترجيح ابن عباس على يزيد ابن اصم لهذا الاعتياد ويشير اليه ما قال رسول الله صلعم فقيه واحد اشد على الشيطان من الف عابد وعلو الاسناد هو قلة الوسائط وهو قريب من الرسول صلعم وذلك لقلة احتمال الخلط خلافا لابي حنيفة ووجه قولهم انه ربما يكون الوسائط القليلة كثير النسيان وسئ الفهم لمعنى الحديث والوسايط الكثيرة ونبيل الذهن فالاعتبار للفقاهة وقوة الضبط انتهى كلام الفاضل الكشوري

اور صاحب جامع الاصول نے بھی حدیث عدم الرفع کی روایت کی ہے —

قال لنا ابن مسعود يوما الا اصلي بكم صلوة رسول الله صلعم فصلى ولم يرفع يديه الا مرة واحدة مع تكبير الافتتاح وفي رواية قال كان رسول الله صلعم يكبر في كل خفض ورفع وقيام وقعود وابو بكر وعمر اخرجه الترمذي وقال اخرج ابوداؤد الرواية الاولى قال رأيت رسول الله صلعم اذا افتتح الصلوة رفع يديه الى قريب اذنيه ثم لا يعود وفي رواية مثله ولم يذكر ثم لا يعود وفي اخرى قال رأيت رسول الله صلعم رفع يديه حين افتتح الصلوة ثم لم يرفعهما حتى انصرف رواه ابوداؤد وقال هذا الحديث ليس بصحيح

پوشیدہ نرہے کہ ابوداؤد کا اس حدیث کو غیر صحیح کہنا کچھ مضر نہیں جب کہ امام اعظم کے قول سے اس حدیث کی صحت معلوم ہوئی اور ترمذی کے کہنے سے معلوم ہوا کہ ابن مسعود کی حدیث حسن ہے کیونکہ ترمذی نے اپنی کتاب کے

آخر میں کہا ہے۔ وما قلنا حسنا فانما اردنا حسن اسناده عندنا - فکل حدیث
یروی ولا یکون راویه متهما بالکذب ویروی من غیر وجه نحو ذلک ولا
یکون شاذا فهو عندنا حسن بنقلی اقول منشاء ابو داؤد کے قول کا کہ یہ حدیث صحیح
نہیں ہے یہ ہے کہ اس حدیث کو ہشیم اور خالد اور ابن ادریس نے یزید ابن زیاد سے اس نے
عبدالرحمن ابن ابی لیلیٰ سے اور اس نے براء سے روایت کی ہے اور سوا شریک
کے کسی نے کلمہ ثم لا یعود کو انہیں سے ذکر نہیں کیا اقول ابن عدی نے کامل
میں اور طحاوی نے لکہا ہے رواہ ھشیم وشریک وجماعۃ معہما عن یزید
باسناده پس انکا کہنا کہ سوائے شریک کے کسی نے ثم لا یعود کو ذکر نہیں کیا ساقط
ہوا واما یزید فی نفسه فهو ثقة مقبول القول وعدل کذا قال یعقوب
ابن سفیان والعجلی ابن شاهین فی کتاب الثقات وقال الساجی هو صدوق
وکذا قال ابن حبان واخرج مسلم حدیثه واستشهد به البخاری فاذا کان
کذلک جاز ان یحمل امره علی انه حدث ببعض الحدیث تارة وبجملة اخری او
یکون نسی اولا ثم تذکر وهذا الامر عند اهل الحدیث کذا ذکر فی المواهب
اللطیفه شرح مسند ابی حنیفه وعده من الثقات وقال فی هذا الباب محمد بن
طاهر الفتنی صاحب مجمع البحار فی تذکرته قال ابن حجر حسنه الترمذی وصححه
غیره یعنی حدیث عدم الرفع الیدین کو وقال الحافظ بدرالدین الزرکشی صاحب
التنقیح شرح البخاری فقد صححه ابن حزم والدارقطنی وابن القطان وقال
الشیخ احمد بن علی العسقلانی صاحب فتح الباری شرح البخاری فی لقب الروایة
فی تخریج احادیث الهدایة بتصحیح هذا الحدیث ونقله عن الدارقطنی وابن القطان

وقال ابن حبان هذا الحسن خبلا روی لاهل الکوفة انتہی کلامه واخرج
ابو بکر ابن ابی شیبه وهو من اکابر شیوخ اصحاب السته حدثنا وکیع عن ابن ابی لیلی
عن الحکم وعیسی بن عبد الرحمن ابن ابی لیلی عن براء بن عازب ان النبی صلعم
کان اذا افتتح الصلوة رفع یدیه ثم لا یرفعهما حتی یفرغ الحدیث۔ اسکے
رجال ثقات ہیں کیونکہ اسمیں وکیع ابن ابی لیلی حکم اور عیسی سے وہ ابن ابی لیلی سے وہ
براء ابن عازب سے روایت کرتے ہیں فاما وکیع ابن الجراح ثقة حافظ عابد من کبار التاسعة
وعبد الرحمن بن ابی لیلی الانصاری ثم الکوفی ثقة من السادسة والحکم هو ابن حزن
صحابی قلیل الحدیث وعیسی ثقة من السادسة وحدثنا وکیع عن مسعر عن ابی معشر
عن ابراهیم عن عبد الله انه کان یرفع یدیه فی اول ما یفتتح ثم لا یرفعهما
یہ اثر بھی جہتہ رواۃ سے مضبوط ہے کیونکہ اسکا راوی وکیع ہے جسکا حال گذرا
اور مسعر بکسر المیم وسکون الثانی بصری ثقة من السادسة وابو معشر ثقة من السادسة
کما قال صاحب التقریب اما ابراهیم النخعی فهو الذی من کبائر ائمة التابعین
کذا قال بحر العلوم فی شرح مسلم الثبوت حدثنا ابن المبارک عن اشعث عن
الشعبی انه کان یرفع یدیه فی اول التکبیرة ثم لا یرفعهما وهذا الاثر صحیح
ایضا لان فیه عبد الله بن مبارک هو ثقة ثبت فقیه من التاسعة اما
اشعث ابن شعثاء الکوفی فهو ثقة من السادسة واما الشعبی بفتح الشین المعجمة
اسمه عامر ابن شرحبیل منسوب الی شعب بطن من همدان ولد فی خلافة
عمر ابن الخطاب فهو امام عظیم جلیل جامع فی التفسیر والحدیث والفقه والزهد
والعبادة قال الحسن البصری کان الشعبی کثیر العلم عظیم الحلم قدیم السلم

من الاسلام كذا قال النووي في شرح مسلم وذكر الخطيب انه قال ادركت
خمسمائة من الصحابة حدثنا وكيع عن ابي بكر ابن عبد الله بن قطاف
النهشلي عن عاصم ابن كليب عن ابيه ان عليا كان يرفع يديه اذا افتتح
الصلوة ثم لا يعود فقيه وكيع مر حاله اما ابوبكر ابن عبد الله بن قطاف
النهشلي صدوق هكذا في التقريب والتهذيب اما حال عاصم فتقدم
اما والد عاصم فهو ايضا صدوق من الثانيه وهو ممن ذكره في الصحابة كذا في
التقريب والاستيعاب كما مضى حاله سابقا حدثنا هشيم قال اخبرنا
حصين ومغيرة عن ابراهيم انه كان يقول اذا كبرت في فاتحة الصلوة
فارفع يديك ثم لا ترفعهما في ما بقي حدثنا وكيع وابو اسامه عن شعبة
عن ابي اسحاق قال كان اصحاب علي لا يرفعون ايديهم الا في افتتاح الصلوة
قال وكيع ثم لا يعودون حدثنا ابوبكر بن عياش عن حصين ومغيرة عن
ابراهيم قال لا ترفع يديك في شيء من الصلوة الا في الافتتاحة الاولى حدثنا
ابوبكر عن الحجاج عن طلحة عن خيثمة وابراهيم قال كانا لا يرفعان ايديهما الا في
بدء الصلوة حدثنا يحيى ابن سعيد عن اسمعيل قال كان قيس يرفع يديه
اول ما يدخل في الصلوة ثم لا يرفعهما حدثنا معاوية ابن هشام عن سفيان
عن مسلم الجهني قال كان ابن ابي ليلى يرفع يديه اول شيء اذا كبر حدثنا
ابوبكر ابن عياش عن مجاهد قال ما رأيت ابن عمر يرفع يديه الا في اول ما يفتتح
حدثنا وكيع عن شريك عن جابر عن الاسود وعلقمة انهما كانا يرفعان
ايديهما اذا افتتحا ثم لا يعودان حدثنا ابن آدم عن حسن ابن عياش

عن عبد الملك بن ابجر عن الزبید ابن عدی عن ابراهیم عن الاسود قال
صلیت مع عمر فلم یرفع یدیه فی شیء من الصلوة الا حین افتتح الصلوة قال
عبد الملك ورأیت الشعبی وابراهیم وابا اسحاق لا یرفعون ایدیهم
الا حین یفتتحون الصلوة یہ سب حدیثیں اور آثار مصنف ابی بکر ابن ابی شیبه
میں ہیں اور ان آثار کے راوی سب ثقه ہیں قال محمد بن الحسن فی الموطا والملا علی
القاری فی شرحه انا محمد بن ابان ابن صالح عن عاصم ابن کلیب الجرمی عن
ابیه قال رأیت ابن ابیطالب رفع یدیه فی التکبیرة الاولی من الصلوة المکتوبة
ولم یرفعهما فیما سوا ذلك وکان من اتباع علی ش ای المخصوصین والملازمین
م وقال محمد بهذا اخبرنا الثوری ش وهو سفیان ابن سعید الکوفی
تابعی جلیل یروی عنه معمر والاوزاعی وابن جریج ومالك وشعبة وابن
عیینه وفضیل ابن عیاض م قال محمد اخبرنا محمد ابن ابان بن صالح عن
حماد عن ابراهیم ش وهو من اکابر المجتهدین فی امر الدین م لا ترفع
یدیك ش ایها المصلی م فی شیء من الصلوة ش ای ارکانها بعد التکبیر
الاولی م وقال محمد اخبرنا یعقوب ابن ابراهیم اخبرنا حصین بن عبد الرحمن
قال دخلت انا وعمرو ابن مرة ش بضم المیم وتشدید الراء یکنی ابا مریم
الجهنی وقال الازدی شهد اکثر المشاهد وسکن الشام ومات فی ایام
معاویه وروی عنه جماعة کذا فی اسماء الرجال لصاحب المشکوة فی فضل
الصحابة م علی ابراهیم النخعی ش وهو من اجلاء التابعین م قال عمرو
ش ابن مرة م حدثنی علقمة ابن وائل الحضرمی عن ابیه ش ای وائل

ابن حجر كان قيلا من اقيال حضرموت وكان ابوه من ملوكهم وقدم على النبي
صلعم فلما دخل عليه رحب به وادناه قال اللهم بارك في وايل وولده
وولد ولده واستعمله على الاقيال من حضرموت هـ فرآه يرفع يديه اذا
كبر واذا رفع من الركوع - قال ابراهيم النخعي ما ادري شش اي صفة
ذلك او وجه ما هنالك هـ لعله لم يراء النبي صلعم يصلي الا ذلك اليوم
شش بل انه رآه يصلي مرة واحدة في ذلك اليوم هـ فحفظ هذا منه
شش بتقدير الاستفهام الانكاري هـ ولم يحفظ ابن مسعود شش اي
مع اول ملازمته وكثرة مشاهدته وفي مختصر الطحاوي قال النخعي ان كان وايل
رآه مرة يفعل ذلك فقد رآه عبد الله بن مسعود خمسين مرة لا يفعل
ذلك هـ واصحابه شش اي ساير اصحاب النبي صلعم هـ ما سمعته
شش اي هذا الرفع الزائد من احد منهم هـ انما كانوا شش اي الصحابة
هـ يرفعون ايديهم في بدء الصلوة حين يكبرون شش اي للحرمة فقط
وهذا منه دعوى الاجماع ولعله كان النبي صلعم يرفع يديه احيانا في
الاشتغال ليعلم القوم على ما صدر له من اختلاف الاحوال ثم لما استقر
الامر اختار ترك الرفع لابتداء الحال ولعله فعله عليه السلام ذلك كان تعليما
لوايل ليتنبه على الاواخر والاوائل هـ قال محمد اخبرنا محمد بن ابان بن صالح
عن عبد العزيز بن الحكيم قال رأيت ابن عمر يرفع يديه حذاء اذنيه في اول
تكبيرة الافتتاح لم يرفعهما فيما سوى ذلك شش وفي المختصر عن مجاهد قال
صليت خلف ابن عمر فلم يكن يرفع يديه الا في التكبيرة الاولى وظاهره انه

لم يترك بعد النبي صلعم ما كان يفعله الا لما يوجب ذلك من نسخ وقد
روى الاسود قال رأيت عمر ابن الخطاب يرفع يديه في اول تكبيرة ثم لم يعد
واذا كان عمر رض وعلي رض وابن مسعود رض مواضعهم من الصلوة مع الرسول صلعم
مواضعهم على ذلك ثم ابن عمر بعدهم على مثله لم يكن شيء مما روى في القبول
اولى او اوثق مما رووه انتهى وفي كتاب اللآلي للشيخ ابي بكر جلال الدين
السيوطي عن علقمة عن ابن مسعود قال صليت مع النبي صلعم وابي بكر رض وعمر رض
فلم يرفعوا ايديهم الا عند افتتاح الصلوة وهكذا اروى البيهقي في سننه
الكبرى واخرج احمد ابن حنبل ايضا حديث ابن مسعود في مسنده باسناده
حدثني عبد الله حدثني ابي نا وكيع عن سفيان عن عاصم بن كليب عن
عبد الرحمن ابن الاسود عن علقمة قال عبد الله الا اصلي بكم صلوة رسول الله
صلعم فرفع يديه في اول مرة انتهى وروى ابو جعفر ابن سلامة الطحاوي و
الدارقطني واسحاق ابن راهويه من حديث يزيد ابن زياد عبد الرحمن
ابن ابي ليلى عن البراء بن عازب قال كان رسول الله صلعم اذا صلى رفع يديه
حتى يكون ابهاماه حذاء اذنيه وزاد الدارقطني فيه ثم لم يعد وروى
هو في سننه والحاكم في المستدرك عن انس قال رأيت رسول الله صلعم
كبر فحاذى ابهاميه اذنيه ثم ركع حتى استقر كل مفصل منه وانحط بالتكبير
حتى سبقت يداه ركبتيه الحديث وقال الحاكم اسناده صحيح على شرط الشيخين
ولا اعلم له علة ولم يخرجاه انتهى ما في البرهان شرح مواهب الرحمن اقول

اس سے لازم نہیں آتا کہ یہ حدیث ضعیف ہی کیونکہ دارقطنی اور دیگر ثقات نے

ذکر کیا ہے کہ صحابہ کی ایک جماعت نے حضرت رسالتمآب سے روایت کیا ہے اور اُن کی
احادیث صحیح طرق سے مروی ہیں اور اُنکے راویوں میں کسیطرح کا طعن نہیں ہا وجو
اسکے بخاری و مسلم نے اُنکی احادیث روایت نہیں کی ہیں تو انکی روایت نہ کرنے سے ضعف
حدیثین لازم نہیں آتا کذا ذکر النووی فی مقدمہ شرح مسلم وایضا اخرج الدارقطنی و
ابن عدی عن محمد بن جابر عن حماد بن سلیمان عن ابراھیم عن علقمہ عن
ابن مسعود قال صلیت مع رسول اللہ صلعم ومع ابی بکر وعمر فلم یرفعوا ایدیهم
الا عند استفتاح الصلوۃ انتھی لکن الدارقطنی اعترف بالارسال وھو
کالاسناد عندنا والقدح من محمد بن جابر الراوی لھذا الحدیث غیر مسلم
لان الشیخ ابو الفتح تقی الدین محمد بن علی بن وھب قال فی الامام فی احادیث
الاحکام واحسن فی ذلک قول ابن عدی کان اسحاق بن اسمٰعیل یفضل
محمد بن جابر علی جماعۃ افضل منه واوثق وقد روی عنه الکبار
ای لیث بن سعد وعمر بن حارث وایوب وابن عوف وھشام بن حسان
والثوری وشعبۃ وابن عیینہ وغیرھم ولولا انه فی محل الرفیع لم یروا
ھؤلاء الکبار ویوید صحۃ ھذہ الزیادۃ روایۃ ابی حنیفہ رح من غیر طریق
المذکور وذلک انه اجتمع مع الاوزاعی بمکۃ الی اخرہ کما اشرت الیہ سابقا
کذا فی فتح القدیر وغیرہ من المعتبرات وقال صاحب التقریب محمد بن جابر
اصله عن الکوفۃ صدوق وجھه ابو حاتم علی ابن لھیعه اقول ابن لھیعه
ایضا مقبول کما قال الشیخ عبد الرؤف المناوی فی فیض القدیر شرح جامع الصغیر
للسیوطی وروی البیھقی فی خلافیاته ایضا عن محمد بن ابی یحیی قال صلیت الی

جنب عبد الله بن الزبیر قال فجعلت ارفع یدیہ فی کل رفع وخفض قال یا ابن اخی
رأیتک ترفع فی کل رفع وخفض ان رسول الله صلعم کان اذا افتتح الصلوٰۃ رفع یدیہ
فی اول صلوٰۃ ثم لا یرفعہما فی شیء حتی فرغ وقال البیہقی ہذا مرسل ولم
یقل ضعیف او موضوع مع انتصارہ علی مذہب امام الشافعی لکن انصف
واعتدل ولم یتعسف ثم لا التفات للمرسل حجتہ عند ابی حنیفہ ومالک
واحمد فی الاصح واکثر الفقہاء کذا قال النووی وابن الحاجب والآمدی والشیخ
کمال الدین ابن الہمام فی فتح القدیر وابن حجر العسقلانی فی شرح نخبۃ الفکر وباقی
الکلام فی ہذا الباب سیاتی فی موضع آخر ان شاء الله تعالیٰ اور ابو جعفر طحاوی
نے عدم رفع الیدین کی حدیث کو معانی الآثار میں تین طرق سے روایت کیا ہے
لم نورد للتطویل من سا فلیرجع الیہ اور شیخ عبد الحق محدث نے اس باب میں بحث کلام
کی ہے کتاب فتح سر المنان فی تائید مذہب النعمان میں اگر کوئی شبہ کرے کہ ابن مسعود
والی حدیث ابن مبارک کے نزدیک ثابت نہیں اور بخاری ومسلم نے باوجودیکہ انکو
علم حدیث میں بڑا تعمق تھا اس حدیث کو روایت نہ کیا بلکہ ابن عمر سے رفع کی حدیث روایت
کی تو جواب یہ ہے کہ جب کہ امام اعظم اور صاحبین اور ترمذی اور طحاوی نے تین طریقہ
کے ساتھ معانی آثار اور مشکل آثار میں اور ابو بکر ابن ابی شیبہ اور دارقطنی اور بیہقی اور
ابن عدی نے کامل میں وغیرہم من الثقات نے اس حدیث کو روایت کیا تو ان کا
روایت نہ کرنا کچھ قادح وضار نہیں کیونکہ امام کا تو اعلیٰ روایت ان بزرگوں کی تابعداری سے
اولیٰ واقدم ہے وہذا قال ابن الہمام ما صحیحہ البخاری ومسلم ونظرا الیہ لا
علمنا قبولہ بتمامہ کیف وکم من راو یختلف بہ الناس باحوالہم من کلام

ومحمد فمسئلی یکون ما الذی عدلوه وصححوه عند اماماتنا کذالک ما ضعفوه وجرحوه
لا یجب علینا ان نقول به کیف وعسیٰ یکون ما الذی جرحوه ونقصوه عدلا وموثوقا
به لانا نقطع ان ابا حنیفه واتباعه عارفوا الاحادیث علی الصحابة والتابعین
وتتبعوا وتحفظوا منهم فیما اعتمدوه واسندوه باعتبار الرواة والاسناد فمقبول
ومضبوط لقربهم زمان اصحاب الحدیث بخلاف البخاری ومسلم لانهما بعد القرن
الثلث وصار الناس بعدها مختلفة الاحوال وظهر کثیرا فیها آثار الفسق والکذب
فعلی من اعتمد ابوحنیفه وصاحباه وتمسکوا به اخذوا الحدیث منهم وایضا اذا
کان الحدیث فیه سهل ابن ابی الصالح والعلا ابن عبد الرحمن او حماد بن مسلمة
وغیرهم فهذا الحدیث صحیح علی شرط مسلم ولیس بصحیح علی شرط البخاری لکون هولا
عند مسلم من اجتمعت فیه الشروط المعتبرة ولم یثبت عند البخاری ذلک وکذا
قال البخاری فیما اخرجه من حدیث عکرمه مولی ابن عباس واسحاق بن محمد الفروی
وابن مرزوق وغیرهم ممن احتج بهم البخاری ولم یحتج بهم مسلم وقال عبد الله الحافظ
النیشاپوری فی کتاب المستدرک عدد من اخرج لهم فی جامع البخاری ولم یخرج لهم
مسلم اربع مائة واربعة وثلثون شیخا وعدد من احتج بهم مسلم فی المسند ولم
یحتج بهم البخاری سبعمائة وخمس وعشرون شیخا کذا ذکره النووی فی مقدمة
شرح مسلم وغیره من الثقات پس جسطرح کہ شیخین رواۃ پر اعتماد کرنے مین مختلف ہین ویسا ہی
ابوحنیفه وابو یوسف ومحمد کا حال ہے جسپر اعتماد واعتبار کیا اس سے احادیث وآثار روایت
کی اور جس اسناد وارسال کو کہ معتبر ہین سے نقل کیا اُسی پر عمل کیا اور مذہب اختیار کیا اور
جس صحاح وحسان کو معتمد اور قابل التمسک نہ کیا اور اُس مسلک پر نہ چلے اور مدار شرعیہ نہ بنایا

رفع الیدین کے مسئلہ میں رفع کی ترجیح انکے نزدیک ثابت نہیں بل عدم رفع میں ترجیح ہے
تو ابن مسعود اور اسکے اصحاب کے قول و روایت کو آنحضرت سے اس باب میں ترجیح دیکر
اعتماد کیا اور ان محدثین کا جو درجہ تابعین یا تبع تابعین کو نہیں پہنچے ہیں بلکہ آثار و احادیث تابعین
سے روایت کی ہے جرح انکا انکو کچھ مضر نہیں اور انکی جرح مجتہدین سابقین تابعین کے تعدیل کے
مقابل کب لائق التفات کے ہے کیونکہ یہہ لوگ علم و عدل میں اسبق ہیں متاخرین سے احوال
رواۃ پر کہ ثقہ و غیر ثقہ کون ہی عالم ہیں پس جسکو انہوں نے ترجیح دی وہی اسبق و اولی ہے
اور بعض لوگوں سے بڑا التعجب آتا ہے کہ وہ محدثین متاخرین کو خیار الناس جانتے ہیں اور
مجتہدین کو جو احوال صحابہ و تابعین کے واقف و عارف ہیں ایسا نہیں جانتے ہیں فافہم اور
احمد بن تیمیہ کا اس حدیث کو وضعی کہنا جسکو اکثر محدثین و مجتہدین نے صحیح و حسن کہا ہے
مردود و غیر ملتفت ہے کیونکہ اکثر اوقات احادیث صحیحہ کو موضوع کہدیتا ہے۔ لہذا ابو عبد اللہ
الخطیب التبریزی صاحب مشکوۃ نے اپنے مقدمہ میں بعد ذکر کرنے ان محدثین کے جسے
اس کتاب میں روایت کیا ہے کہا ہے قول احمد ابن تیمیہ لیس ممن یعتبر علیہ لمنا اکثر آراہ
اور شیخ ابن حجر عسقلانی نے کتاب درۃ الکامنہ فی احوال اہل المائۃ الثامنۃ کی جلد اول میں بعد
ذکر نقش ابن تیمیہ کے حال میں فرمایا ہے انا لا نعتقد فیہ عصمۃ بل انا خالفنا فی مسائل
اصلیہ و فرعیہ و قال الذہبی فی التاریخ ہو بشر لہ ذنوب و خطا و قال البادی
زیادۃ علیہ فی کتاب عدۃ الیقظان انتہی پس اس قول میں کچھ اعتماد نہیں بلکہ
اسکو امام صاحب کے مذہب کے ساتھ بڑا تعصب ہے اور ایسا ہی حال ہے ابن جوزی کا قال الحلبی
لا اعتماد علی وضع ابن الجوزی و کثیرا ما من الاحادیث الصحیحہ و ہو یقول
ہذا موضوع فلا اعتماد فی کثیر من المواضع انتہی و قال القسطلانی فی

ان ابن الجوزی فی المواضع الکثیرۃ یوضع احادیث الصحاح انتھی اور ایسا
ہی ابن طاہر فتنی نے تذکرۃ الموضوعات مین ابن جوزی کے حال مین ذکر کیا ہے اور
شیخ عبد الحق محدث اور شیخ الاسلام وغیرہ ثقات نے اُسکے حق مین ذکر کیا ہے پس بنا بر این
ان دونون کا حکم کرنا کہ حدیث عدم رفع وضعی ہے لایق اعتبار نہین فان الشمس شمس ولو لم
یرہ الضریر اور اگر ہم اُسکے زعم کو تسلیم کرین تو بھی جرح مقبول نہین جبتک کہ حال راوی
اور مروی عنہ کے ساتھ من اولہ الی آخرہ مفسّر ومفصل نہو کما تقرر فی علم الاصول ان
الجرح والتعدیل لا یفید ان الحکم اجمالا اقول وانا حبیب اللہ معیار مین خود اُنہون نے
لکھا ہے اور مقرر کیا ہے اور اگر خصم مکابرۃً کہے کہ رفع کی حدیث ابن عمر سے صحیحین مین
مروی ہے اور عدم رفع کی غیر صحیحین مین ہے تو صحۃ وقوۃ مین مساوی نہوئین تو ہم جواب
بچند وجوہ دیتے ہین —

الوجہ الاول احادیث صحیحہ صحیحین مین منحصر نہین اور نہ اُنہون نے صحاح کا استیعاب
کیا ہے بلکہ یہہ دونون منجملہ صحاح مین ہین اور اُن کے سوا بہی صحاح موجود ہین قال البخاری
ما اوردت فی کتابی ہذا الا ما صح عندی ولقد ترکت کثیرا من الصحاح ایضاً
قال مسلم الذی اوردت فی ہذا المسند من صحیح الحدیث ولا اقول ان ما ترکتہ
فہو ضعیف ہکذا قال الشیخ عبد الحق فی مقدمۃ شرح المشکوۃ والنووی فی شرح
مسلم والقاری فی شرحہ والحاکم ابو عبد اللہ النیشاپوری فی المستدرک وایضاً
جلال الدین سیوطی نے مقدمۂ جمع الجوامع مین اور ابن اثیر شیبانی جزری موصلی نے
جامع الاصول کے نوع عاشر مین لکھا ہے فاذا کان الترمذی علی کثرۃ ما فیہ من
الاحادیث لم یسقط العمل لشیء منہ الا حدیثین فکیف نظن انہ لا یصح الا

فی کتاب البخاری ومسلم انتہی پس اگر بالفرض رفع اور عدم رفع کی حدیث صحت میں برابر ہیں لیکن امام ابو حنیفہ اور صاحبین وغیرہما نے حال اور ضبط اور ورع رواۃ کے لحاظ سے عدم رفع کو ترجیح دی ہے اور نیز وہ جو بخاری نے عن نافع عن ابن عمر انہ اذا دخل فی الصلوٰۃ کبر واذا رکع رفع یدیہ واذا قال سمع اللہ لمن حمدہ الحدیث روایت کیا ہے وکذا رواہ مالک عن ابن عمر بسند صحیح مرفوع نہیں بلکہ ابن عمر پر موقوف ہے قال ابو داؤد الصحیح قول ابن عمر لیس بمرفوع وایضاً قال رواہ اللیث ابن سعد ومالک ابن جریج موقوفاً انتہی اقول جو ابو حنیفہ وترمذی وغیرہ نے ابن مسعود سے عدم رفع میں روایت کیا ہے وہ مرفوع ہے تو یہ اولیٰ و اوثق واقوی از روئے عمل غیر مرفوع سے ہوا کما تقرر عند اہل الحدیث والفقہ اور وہ جو ابن صلاح اور اسکے اتباع نے کہا ہے کہ روایت شیخین مفید علم القطعی ہے للاجماع علی ان للصحیحین مزیۃ علی غیرہما وتلقت الامۃ بقبولہما والاجماع قطعی یہ خبط ہے کہ اس سے سرزد ہوا کیونکہ جو کوئی وجدان کیطرف توجہ کرتا ہے تو بالبداہۃ جانتا ہے کہ ان دونوں کی مجرد روایت کرنی موجب تیقن نہیں حالانکہ انمیں اخبار متناقضہ مروی ہیں تو اگر انکی مجرد روایت مفید علم ہوتی تو تحقق نقیضین واقع میں لازم آتا اور یہ ایک شرذمہ قلیلہ کا مذہب ہے بخلاف جمہور فقہاء و محدثین کے کہ انکے نزدیک مفید علم نہیں کیونکہ اجماع کا اسپر ہونا کہ صحیحین کو ان مرویات پر کہ وہ بھی صحیح بشروط مذکورہ ہیں فضل و مزیۃ ہی ممنوع ہے اما اجماع اسپر کہ یہ دونوں فی نفسہا مزیۃ رکھتی ہیں یہ اجماع علم و یقین و جلالۃ شان کے مفید نہیں اور کس طرح مفید قطع و یقین ہوں حالانکہ قدر متلقی بین الامۃ یہ ہے کہ جمہور نے جو شرطیں قبول رواۃ کے لئے ٹھہرائے ہیں ان کے مرویات کے رجال اکثر جامع ان شرطوں کے ہیں تو یہ نہیں مگر مفید ظن کے اما یہ کہنا کہ نفس مرویات جناب رسالت سے بالیقین ثابت

[illegible] المتقين

من [illegible] قلت كما ذكره [illegible] في شرح مسلم وصاحب [illegible] الناظر

الكشوف في شرح مسلم الثبوت وايضا قال الفاضل لا اجماع على صحة جميع ما

في كتابيهما لان رواتهما منهم قدريون وغيرهم من اهل البدع وقبول

روايا اهل البدع مختلف فيه فاين الاجماع على صحة مرويات القدرية والروافض

غاية ما يلزم ان احاديثهما اصح من غيرها لاشتمالها على الشروط المعتبرة

عند الجمهور وهذا ايضا بالظن الذي هذا هو الحق المتبع ونعم ما قال

الشيخ ابن الهمام ان قولهم بتقديم مرويات البخاري ومسلم على مرويات الائمة

الاخرى قول البتة لا يقتدى به بل هو من تحكماتهم الصرفة كيف لا الاصحية

من تلقاء عدالة الرواة وقوة ضبطهم واذا كان رواة غيرهما عادلين ضابطين

بمقابلة الشروط المعتبرة عند اهل العلم فهما وغيرهما على السوي ولا سبيل

لتحكم ترجيحهما على غيرهما الا التحكم والتحكم لا يلتفت اليه فانهم ومن قال ان

مرويات الصحيحين راجحة على مرويات الائمة الباقين فلا يساعده عليه النقل وا

والمحقق ما قال ابن الهمام واتباعه ان مرويات الائمة المتاخرين من حيث الا

كون ما في الصحيحين راجحا على غيرهما تحكم محض وتعسف على الاسناد كذلك الا

[illegible] كما [illegible] شيوخ غيرهما سيما

في البخاري رجال تكلم فيهم فكيف يكون للروايات من هذه الرجال [illegible] فيهم

شيء [illegible] على مرويات غيرهما من جهة الاثبات وهل هذا الا [illegible]

منه وهذا مستفيد من مسلم الثبوت وشرحه الفاضل اللكهنوي من شاء فليطالع ثمه

اور امام شہاب الدین ابو الفضل احمد بن علی ابن حجر عسقلانی نے شرح نخبہ مین فرمایا
ہے قال رجال الحدیث یکون من حیث العدالۃ والضبط و رجال الذین تکلم
فیہم من رجال مسلم اکثر عددا من الرجال الذین تکلم فیہم من رجال البخاری
انتہی قال العلوی یعنی الرجال الذی انفرد البخاری بالاخراج لہم دون مسلم اربع مائۃ
وخمسۃ وثلثون رجلا المتکلم فیہم منہم بالضعف نحو ثمانین رجلا والذی
انفرد مسلم باخراج حدیثہم دون البخاری ستمائۃ وعشرون رجلا والمتکلم فیہم
منہم مائۃ وستون رجلا علی الضعف انتہی اقول وانا حبیب اللہ

تنبیہ کتب حدیث مین جو چار طبقہ مقرر ہین وہ باعتبار مجموع کتاب ہین نہ باعتبار
قوۃ وضعف ہر حدیث اعنی صحیحین و موطا باعتبار انکی نسبت اور کتب حدیث سے یہ
کتب ثلاثہ احادیث صحیح پر شامل و اکثر ہین بخلاف طبقہ ثانیہ کہ اسمین حسان بھی بکثرت ہین
اور طبقہ ثالثہ مین ضعاف بھی بکثرت موجود ہین اور طبقہ رابعہ مین وہ قسم اول نسبت ثالث
کے اقل وجود رکھتے ہین تو اس سے ہر حدیث صحیحین کو حدیث صحاح دیگر پر ترجیح لازم
نہین انتہی۔

الوجہ الثانی باعتبار رواۃ جواب دیا جاتا ہے تو اولا بخاری کے ان راویوں
کا ذکر کرتا ہون جو رفع الیدین کے راوی ہین قال البخاری حدثنا مقاتل ثنا
یونس عن الزہری قال اخبرنی سالم بن عبد اللہ عن عبد اللہ بن عمر قال رأیت رسول اللہ صلعم
اذا قام فی الصلوۃ رفع یدیہ حتی یکونا حذو منکبیہ وکان یفعل ذلک حین
یکبر للرکوع ویفعل ذلک اذا رفع راسہ من الرکوع ویقول سمع اللہ لمن حمدہ
الحدیث یونس الراوی کان یخطئ کثیرا کذا قال صاحب التہذیب التہذیب

تو اس راوی کے نقصان کے سبب یہ طریق قابل احتجاج نہین وفی الطریق الثانی حدثنا اسحق الواسطی عن خالد بن عبد اللہ عن ابی قلابۃ عن مالک ابن الحویرث اذا صلی کبر الحدیث اس سند مین ابو قلابہ ہے ہو کان ناصبیا کذا فی التہذیب وکذا قال العجلی کذا فی المواہب اللطیفہ وفی الطریق الثالث حدثنا عیاش عن الولید عن عبد الاعلی عن عبید اللہ عن نافع عن ابن عمر الحدیث اس سند مین عبید اللہ ہے وہو متشیع علی الاصح کما ہو مذکور فی التہذیب وقال فی التقریب ہو ثقہ کان تشیع ہو من الخامسۃ وفی الطریق الرابع حدثنا ابو الیمان ثنا شعیب عن الزہری قال اخبرنی سالم الخ اسمین شعیب ابن اسحق ابن عبد الرحمن ہے وہو کان مرجیا کذا فی التہذیب وفی التقریب ہو ثقہ رمی بالارجاء تو رفع الیدین مین بخاری کے راویون کا یہ حال ہے پس امام کے راویون کے ساتھ باب عدم الرفع مین کس طرح برابر ہو سکتے ہین اب مسلم کے راویون کا حال رفع الیدین مین سنئے فمنہم عبد الرزاق کان متشیعا یخفی مذہبہ کذا فی التہذیب اما فی التقریب فقال عبد الرزاق ابن ہمام ثقہ حافظ عمی فی آخر عمرہ فتغیر فی حفظہ وکان یتشیع انتہی اور باقی روات مسلم اس باب مین ابو یونس و ابو قلابہ وغیرہما ہین جنکا حال گذرا - اما نصر ابن عاصم عن مالک ابن الحویرث ان رسول اللہ صلعم کان اذا کبر رفع یدیہ الحدیث ثقہ رمی بالخوارج من الطبقۃ الثالثۃ وصح رجوعہ انتہی کلام التقریب لکنہ قال فی التہذیب لم یصح رجوع نصر ابن عاصم عن الخوارج بل ترکہ البعض لکونہ خارجیا انتہی والثانی ہشام ابن زیاد متروک لا یقبل روایتہ کذا فی التقریب اور ابن ماجہ و ترمذی مین ابو عمر و راوی رفع الیدین کا ہے وہو ضعیف

اور روہ الذہبی نے الضعفا، کذا فی فیض القدیر شرح جامع الصغیر للمناوی اور وہ

جو ترمذی نے نکالا ہے عن علی ابن ابی طالب عن رسول اللہ صلعم انہ کان

اذا قام فی الصلوۃ المکتوبۃ الحدیث فیہ عبد الرحمن ابن ابی الزناد الراوی

منفرد بہذہ الروایۃ قال ابن حجر فی حقہ تغیر حفظہ لما قدم بغداد

وقال الہیثمی ضعفہ النسائی کذا فی فیض القدیر وقال الطحاوی لم یرفعوا

حدیث عبد الرحمن ابن ابی الزناد ومع ذلک فی حدیثہ خطأ وباقی الکلام

بعدہ انشاء اللہ تعالی اگر خصم ابی حمید ساعدی کی حدیث کے ساتھ تمسک کرتے تو

ہم جواب میں کہیں گے کہ ابو داؤد نے اس حدیث کو بوجوہ کثیر نکالا ہے ایک وجہ

احمد ابن حنبل سے ہے اسمیں ذکر رفع الیدین کا عند الرکوع نہیں اور جسمیں رفع کا ذکر

ہے وہ عبد الحمید بن جعفر سے ہے وہو ضعیف قالوا انہ مطعون فی حدیثہ فکیف

یحتجون بہ علی الخصم اگر کہیں کہ عبد الحمید رجال مسلم سے ہے تو میں کہتا ہوں

کہ مسلم کے نزدیک معتبر ہونے سے لازم نہیں کہ اوروں کے نزدیک ضعیف نہ ہو

اور اگر تسلیم کریں معتبری کو تو حدیث اور جہت سے معلول ہے وہ یہ ہے کہ محمد ابن عمرو

ابن عطا نے اسکو ابی حمید سے نہیں سنا اور نہ ان لوگوں سے سنا جنکو ان کے

ساتھ اس نے ذکر کیا ہے جیسا ابی قتادہ وغیرہ فانہ توفی فی خلافۃ الولید بن یزید بن

عبد الملک وکانت خلافتہ فی سنۃ خمس وعشرین ومائۃ کما قال الطحاوی عن الشعبی

ولہذا قال ابن الحمید بن جعفر وہم فیہ یعنی فی روایتہ عن محمد بن عمرو بن عطا انتہی اور اگر

خصم حدیث ابی ہریرہ سے تمسک کرے جسکو ابن ماجہ نے نکالا ہے قال رأیت

رسول اللہ صلعم یرفع یدیہ فی الصلوۃ حذو منکبیہ حین یفتتح الصلوۃ

حین یرکع وحین یسجد للحدیث تو جواب یہ ہے کہ اس طریق میں اسمٰعیل بن
عیاش صالح بن کیسان سے روایت کرتا ہے وھم لا یجعلون اسمعیل فیما یروی
عن غیر الشامیین حجۃ فکیف یحتجون بما لو احتج بمثلہ علیھم لم یسوغوا ایاہ
وقال النسائی اسمٰعیل ضعیف وقال ابن حبان کثیر الخطاء فی حدیثہ فخرج
عن حد الاحتجاج وقال ابن خزیمہ لا یحتج بہ اور اگر خصم حدیث وائل ابن حجر سے
استدلال کرے قال رأیت رسول اللہ صلعم یرفع یدیہ حین یکبر الصلوۃ وحین
یرکع وحین یرفع راسہ من الرکوع۔ اخرجہ ابو داؤد والنسائی تو جواب یہ ہے
کہ طحاوی و اسحٰق بن راہویہ و دارقطنی نے برائے اور حاکم نے مستدرک میں انس سے
اور ابراہیم نخعی نے عبد اللہ بن مسعود سے روایت کی ہے انہ لم یکن رأی النبی صلعم
فعل ماذکر من رفع الیدین فی غیر تکبیرۃ الاحرام معارض و منافی ہے اس حدیث
کی فعبد اللہ اقدم صحبۃ برسول اللہ صلعم وافہم بافعالہ من وائل سجرت
کے نہم سال میں وائل ایمان لایا تو اسکے اور عبد اللہ کے اسلام میں بائیس برس کا فرق ہے
ولھذا قال ابراھیم النخعی للمغیرۃ حین قال ان وائل بن حجر حدث انہ رأی النبی
یرفع یدیہ اذا افتتح الصلوۃ واذا رکع واذا رفع راسہ من الرکوع ان کان وائل
راہ مرۃ یرفع فقد راہ عبد اللہ خمسین مرۃ لا یفعل ذلک وھکذا اروی محمد
ابن الحسن فی موطاہ اگر شبہ کریں کہ خبر ابراہیم کی مرسل ہے کیونکہ عبد اللہ بن مسعود کو
اُس نے نہیں دیکھا کما تقرر فی مقرہ تو ہم کہتے ہیں کہ طحاوی و عینی و ابو القاسم مصری
نے لکھا ہے کہ ابراہیم کی عادت ہے کہ جب کثرۃ رواۃ و روایات سے صحت اس حدیث کی
عبد اللہ سے ثابت ہو تب اُس سے ارسال کرتا ہے اور شک نہیں کہ جماعت ضابطین کا

کہنا ایک شخص کے کہنے سے قوی ہوتا ہے قال الطحاوی فی معانی الآثار فان قالوا
ما ذکرتم عن ابراهیم عن عبد الله غیر متصل قیل لهم ان ابراهیم کان
اذا ارسل عن عبد الله لم یرسله الا بعد صحته عنده وتعدد الروایات
عن عبد الله وشهرتها عنه قال الاعمش اذا حدثتنی فاسند قال اذا قلت
قال عبد الله فلم اقل ذلك حتى حدثنی جماعة عنه واذا قلت حدثنی فلان
عن عبد الله هو الذی حدثنی من عبد الواحد من الثقات کما تقدم فی مسئلة
الماس اور اگر ابراہیم سے نقطہ ارسال بھی تسلیم کریں تو مضر نہیں کیونکہ مرسل اگر صحابی
سے ہو تو وہ اتفاقا مقبول ہے اسلئے کہ اس نے آپ سنا ہوگا یا دوسرے صحابی
سے سنا ہوگا والصحابة کلهم عدول ولا استداد من خالف فیه فانه انکار الوا
اور وہ جو غیر صحابہ سے مرسل ہو تو اکثر اہل علم مثل ابی حنیفہ وصاحبین ومالک واحمد
کے نزدیک مطلقا مقبول ہے بشرطیکہ راوی ثقہ عادل ہو کذا ذکرہ غیر واحد
من علماء الثقات اور ابن ابان جو مشائخ حنفیہ سے ہے مرسل کو قرون ثلثہ کے
مطلقا اور بعد قرون ثلثہ کے ائمہ نقل سے مقبول جانتا ہے اور ایک طایفہ متاخرین
کا جنمیں سے ابن حاجب اور ابن ہمام ہے مطلقا مقبول جانتے ہیں وهو المختار
هذا ما استفید من مسلم الثبوت وشرحه للفاضل اللکھنوی وغیرہ
من العلماء الماهرین اور اگر خصم حدیث علی سے تمسک کرے کما رواه ابن ماجه
وغیرہ وفیه رفع یدیه حذو منکبیه ویصنع مثل ذلك اذا قضى قراءته و
اراد ان یرکع الحدیث تو جواب اسکا دو وجہ سے ہے سو وجہ اول اس سند میں
عبد اللہ بن زیاد ہے وہ متروک اتہمه بالکذب ابو داؤد وغیرہ هکذا فی التقریب

اسی لئے اسکے ساتھ احتجاج صحیح نہیں - وجہ دوم اس حدیث کے منافی حضرت مرتضی سے مروی ہے
قال عاصم بن کلیب یروی عن ابیہ ان علیا رض کان یرفع یدیہ فی اول تکبیرۃ من الصلوٰۃ
ثم لا یرفع بعد رواہ الطحاوی وابوبکر ابن ابی شیبہ فی مصنفہ والبیہقی فی سنن الکبری اور
عاصم ابن کلیب کی سند صحیح شرط مسلم پر ہے ومن شك فعلیہ للمراجعۃ بھذا السند کما
ذکر شیخ الاسلام فی ترجمۃ البخاری وغیرہ من العلماء **اقول** علی سے عدم رفع کی روایت
موجب نسخ رفع ہے سوائے تکبیر تحریمہ کے کما ذکر فی المصنف عن شعبۃ عن ابی اسحاق و
ھو ثقۃ عابد من الثالثۃ کذا فی کتب الثقۃ قال کان اصحاب علی واصحاب عبداللہ
بن مسعود لا یرفعون ایدیھم الا فی الاولی انتھی تو یہ اثر نسخ پر دلالت کرتی ہے اور
یہ عاصم ابن کلیب کی روایت کے موافق ہے وباقی الکلام فی النسخ سیاتی بعد -
الوجہ الثالث ان الصحابۃ کلھم عدول ولھم مزیۃ علیۃ وفضلۃ سنیۃ
علی من صحبھم وعلی من یاتی بعدھم لاکن بعض صحابہ درجہ وعلم وفہم میں بعضے سے افضل ہیں
کما اخرج الحاکم عن الشعبی عن مسروق قال انتھی علم اصحاب النبی صلعم الی ھؤلاء
النفر عمر ابن الخطاب وعلی ابن ابی طالب وعبداللہ بن مسعود الحدیث وایضا روی
الحاکم عنہ انہ قال القضاۃ ستۃ نفر من صحب رسول اللہ صلعم ثلثۃ بالمدینۃ
فعد منھم عمر وزید بن ثابت وعد بالکوفۃ علیا وابن مسعود انتھی بنا بریں ہم کہتے ہیں
کہ حدیث رفع ابن عمر سے اکثر مروی ہے اور حدیث عدم رفع عبداللہ ابن مسعود سے تو ابن عمر
علم وفقہ ومزیۃ علیۃ وشہود غزوات وصحبتہ رسول اللہ میں عبداللہ ابن مسعود سے اعلی وافضل
نہیں - کما احتج علی بن المدینی وھو من کبار شیوخ اصحاب السنۃ فی عدم الوضوء
من مس الذکر بحدیث قیس ابن طلق واحتج یحیی ابن معین بحدیث مروان بن الحکم

عن البرة بنت صفوان فقال يحيى ابن معين ولقد اكثر الناس في قيس ابن طلق ولا
يحتج بحديثه فقال احمد بن حنبل كلا الامرين على ما قلتما فقال يحيى حدثنا مالك
عن نافع عن ابن عمر انه توضأ من مس الذكر فقال ابن المديني كان ابن مسعود لا يتوضأ
منه ويقول انما هو بضعة منك فقال يحيى عمن قال سفيان عن قيس عن هذيل عن
عبد الله فقال علي ابن المديني اذا اجتمع ابن مسعود وابن عمر واختلفا فابن مسعود
اولى ان يتبع فقال احمد ابن حنبل نعم كذا ذكره الدارقطني والبيهقي في السنن اس سے معلوم
ہوا کہ حدیث ابن مسعود عدم رفع میں اولی واوثق اور اضبط ہے حدیث ابن عمر سے جو رفع میں ہے،
الوجه الرابع حدیث رفع اسی راوی کے نزدیک غیر معمول بہ نسخ کے باعث ہو
یعنی ابن عمر کی عدم رفع کرنے سے حدیث رفع منسوخ ہے کما قال محمد بن الحسن في موطاه و
يؤيده ما رواه الطحاوي باسناد صحيح حدثنا ابو داؤد قال نا احمد بن عبد الله
بن يونس قال نا ابو بكر بن عياش عن حصين عن مجاهد قال صليت خلف ابن عمر
فلم يكن يرفع يديه الا في التكبيرة الاولى من الصلوة قال الطحاوي فهذا ابن عمر
قد رأى النبي صلعم يرفع ثم ترك الرفع بعد النبي صلعم فلا يكون ذلك الا و
قد ثبت عنده نسخ ما قد كان رأى النبي صلعم فعله و بنا بران شیخ ابن ہمام نے
فتح القدیر میں کہا ہے۔ قد خرج الدارقطني وابن عدي عن محمد بن جابر عن حماد عن ابراهيم
عن علقمة عن عبد الله بن مسعود قال صليت مع رسول الله صلعم وابي بكر وعمر فلم
يرفعوا ايديهم الا عند افتتاح الصلوة وشاهده ما قال البيهقي في السنن الكبرى
نا عبد الله الحافظ نا محمد ابن صالح ابن هاني حدثنا ابراهيم عن محمد بن مخلد حدثنا
اسحق ابن اسرائيل نا محمد بن جابر عن حماد بن ابي سليمان عن ابراهيم عن علقمة عن

عبد الله بن مسعود قال صليت خلف رسول الله صلعم وابی بکر وعمر فلم یرفعوا
ایدیهم الا عند افتتاح الصلوة واخرج ابوبکر بن ابی شیبه فی مصنفه نا ابوبکر
بن عیاش عن حصین عن مجاهد قال ما رئیت ابن عمر یرفع یدیه الا فی اول ما یفتتح
ورواة هذا الاثر عادلون موثوقون لان ابابکر ابن عیاش اسدی فاضل له کتاب فی غریب الحدیث
من السابعه - اما حصین بن نافع محفوظ عن الکذب روی منه الجماعة فلا باس
به کذا فی التقریب ومن استنکره فهو جاهل عن حاله واما مجاهد بن خبیر ثقة
امام فی التفسیر والفقه والحدیث من الثالثة وایضاً روی البخاری فی الرسالة
عن ابی بکر بن عیاش عن حصین عن مجاهد قال ما رئیت ابن عمر رافعاً یدیه فی شیٔ
من الصلوة الا فی التکبیرة الاولی وان قال الخصم هذا حدیث منکر لان طاوسا
قد ذکر ان ابن عمر یفعل ما یوافق ما روی عن النبی صلعم فی ذلك قلت ان هذا امّا ذکر
طاوس من فعل ابن عمر یفعله قبل ان یقوم الحجة علیه بنسخه ثم لما قامت عنده الحجة
فترکه وفعل ما ذکره عنه مجاهد انتهی وایضاً روی البیهقی فی خلافیاته عن محمد بن
یحیی قال صلیت الی جنب عبد الله بن الزبیر قال فجعلت ارفع یدیه فی کل رفع و
وضع وخفض فقال یا ابن اخی رئیتك ترفع فی کل رفع وخفض الحدیث ویؤیده فعل
عمر ابن الخطاب فی عدم الرفع کما ذکره الفاضل الکهنوی والشیخ ابن الهمام والطحاوی
روی امیر المومنین عمر ابن الخطاب انه لم یرفعهما والصحابة کلهم یصلون خلفه
فظهر من ههنا ان فعل عمر رض دلیل علی عدم الرفع مع عدم انکار الصحابة علیه
ما رواه ابن عمر کذا ذکر ابن الهمام وعلی القاری والشیخ عبد الحق الدهلوی وه جو لوگ
کہتے ہین کہ ابن مسعود کی روایت اسکا فہم ہے وفہم الصحابی لیس بحجة باعث تعجب ہے اس قدر

نکرنہ کیا کہ یہہ اخبار وروایات صحابی کی ہے آنحضرت سے نہ انکہ قیاس ہو تنبا طہے قول
وفعل حضرت سے بلکہ رویۃ فعلی کی روایت ہے یعنی رئیت رسول اللہ صلعم یفعل ھکذا
واما الفعل معہ معنا پس یہہ اخبار وروایت ہے واخبار الصحابی وروایتہ عنہ صلعم من جہۃ
الجہۃ مقبول بلا نکیر کما ثبت فی محلہ من علم الاصول اور یہان یہی مراد ہے کیونکہ ابن مسعود
کہنا ہے صلیت خلف النبی صلعم وابی بکر وعمر فلا یرفعون ایدیہم الا عند الافتتاح
کما مضی وفی حدیث قال ابن عمر رأیت رسول اللہ صلعم یفعل فاندفع قول القائل
بھذا المقال بفضل اللہ المتعال اور جس نے کہا ہے کہ رفع کی رواۃ عدم رفع سے اکثر
ہین جیسا کہ بعضون نے بیس صحابی فرمائے ہین اور سفر السعادت مین چار سو تک لیجانے سے
بنا کر پہنچا دیا ہے باوجودیکہ کوئی دلیل اسپر قایم نہین ہو کسیطرحکا مضر وقادح نہین کیونکہ
کثرت رواۃ تیقن وتقویۃ حدیث کے لئے مفید نہین بلکہ نفس رواۃ ثقہ وعدل بشرط
معتبر درکار ہین پس جس حدیث کے راوی معتبر ہون اگرچہ قلیل ہون تو وہ حدیث کثیر الرواۃ
کو معارض ہو سکتی ہے کما مرت القاعدۃ الکلیۃ فی تعریف الحدیث المتواتر وھو
ما رواہ بلغت مبلغا احالت العادۃ تواطئہم علی الکذب ولیس شرطا فیہ عدد معین
عند المحققین من اھل الحدیث والفقہ کما لا یخفی علی ماھر فی الحدیث پس عدم رفع
کی حدیث کیا سنا داگرچہ اسکے رجال قلیل ہین عالی ہے۔ اگر کوئی اس طرح استدلال کرے
کہ وائیلنے وسط میں اور حاکم نے تفسیر سورہ کوثر مین اس طرح روایت کی ہے عن ابن مقاتل
ابن حیان عن الاصبغ بن نباتہ عن علی انہ لما نزلت ھذہ السورۃ علی رسول اللہ صلعم
فصل لربک وانحر قال رسول اللہ صلعم ما ھذہ النحیرۃ التی امرنی بھا ربی قال
جبرئیل انہا لیست بنحیرۃ لکنہ یامرک اذا احرمت للصلوۃ ان ترفع یدیک اذا کبرت

واذا رکعت واذا رفعت راسك الحدیث مین کہتا ہون کہ یہہ حدیث بہت منکر ہے
بلکہ موضوع ہے کیونکہ سوق و مدلول آیۃ اسکے برخلاف ہے اور نیز جمہور فقہا و محدثین اس آیتہ
کے نزول مین برخلاف اُسکے روایت کرتے ہین اور نیز اس اسناد مین مقاتل ابن حبان
راوی ہے کہ جسکو بعض اہل الحدیث نے کاذب جانکر اُسکی روایت پر اعتماد نہین کیا اور دوسرا
اسمین اصبغ بن نباتہ ہے اور وہ رافضی خبیث متروک الحدیث طبقۂ ثالثہ سے ہے کما بین فی کتب
اسماء الرجال جبکہ رواۃ کا یہہ حال ہے تو کس طرح احتجاج واستدلال اسحدیث کیساتہہ جایز ہوا

قوله وما روی مسلم فی صحیحه عن جابر بن سمرة قال خرج علینا رسول الله صلعم الخ

اقول فی العینی شرح الهدایة فان قلت حدیث جابر ابن سمرة لایدل علی ما ادعیتم
لانه لم یرد لما ذکرتم وانما ورد لمنع الاشارة لانهم کانوا یشیرون بایدیهم الی
الجانبین یریدون بذالك السلام علی من علی الجانبین والدلیل علیه روایة مسلم ایضا
عن جابر بن سمرة انه قال کنا اذا صلینا مع رسول الله صلعم قلنا السلام علیکم و
رحمة الله السلام علیکم ورحمة الله واشاره بیده الی الجانبین فقال رسول الله صلعم
علی ما تومون بایدیکم کانها اذناب خیل شمس انما یکفی احدکم ان یضع یده علی
فخذه ثم یسلم علی اخیه من یمینه وشماله وقال النووی واحتجاجهم بحدیث
جابر ابن سمرة من اعظم الاشیاء واقبح انواع الجهالة بالسنة لان الحدیث لم یرد
فی رفع الایدی فی الرکوع والرفع منه ولکنهم کانوا یرفعون ایدیهم فی حالة السلام
من الصلوة ویشیرون بها الی الجانبین یریدون بذلك السلام وهذا لاختلاف
بین اهل الحدیث ومن له ادنی اختلاط باهل الحدیث قال ومثله عن البخاری قلت
فی الحدیث الاول انکار لرفع الید فی الصلوة وامر بالسکون فیها فکیف یحمل هذا علی السلام

بالیدین والاشارة بها بعد السلام کما فی الحدیث الثانی ولیس فیه ذکر رفع الایدی
عند الامر بالسکون اذا خرجوا من الصلوة بالسلام وحدیث انکار رفع الیدین والامر
بالسکون مقید بداخل الصلوة وحدیث انکار الایماء والاشارة بالایدی مقید بحال
السلام الذی قد خرجوا به من الصلوة والمقید بقید لا یندرج تحته مقید بقید اخر فالحدیث
الثانی غیر الحدیث الاول قطعا فکیف یحمل هو ناقصة بباب مختلفان فی الحکم الذی
یحمل احدهما علی الاخر بلا دلیل مع اتحادهما فانهما حدیثان مستقلان هو الذی اتی
باعلم الاشیاء واقع انواع الجہالة بالسنة انتہی اگر ہم اختلاف حکم سے تنزل کرین
تو کہینگے کہ اگر مطلق و مقید حکم مین متحد ہون اور حادثہ بھی ایک ہو تو مطلق مقید پر حمل
کیا جاتا ہے واگر ایسا نہ ہو تو محمول نہین ہوتا اور ظاہر ہے کہ ان دونون حدیثون مین حادثہ
مختلف ہے کیونکہ پہلی حدیث مصرح ہے کہ آنحضرت نے جبکہ رفع سے انکار اور امر بالسکون کیا اور
صحابہ نماز مین رفع الیدین کرتے تھے تو اسوقت نماز سے خارج تھے اور فرمایا۔
مالی اراکم رافعی ایدیکم کانها اذناب خیل شمس اسکنوا فی الصلوة اور حدیث ثانی
مصرح اس امر کی ہے کہ آنحضرت داخل نماز تھے اور یہی مقتضا اذا صلینا مع رسول الله
کا ہے تو کس طرح حدیث اول دوسری پر محمول ہوگی ورنہ فرض کیا جاویگا انکا نماز مین
داخل و خارج ہونا وقت واحد مین و بطل ہذا الاجماع النقیضین علاوہ آنکہ حمل مذکور بچند وجوہ
خالی از سخافت نہین وجہ اول آنکہ اگر مقصود دونون حدیثون مین منع کرنا اشارہ سے
سلام کے وقت ہو تو صحابی جنہین جابر بھی داخل ہے دونون واقعون مین کہ جنہین تعیین
تقدیم احدهما علی الآخر معلوم نہین ہرگز مرتکب خلاف امر حضرت رسالتپناہی کے نہوتے باوجودیکہ
ایکبار منع وارد ہو چکا ہے اقل مرتبہ واجب یہہ تہا کہ جابر اس اشارہ سے توقف کرتا اور منع ہوتا

کیونکہ جب حضرت نے ایکبار امر کر دیا کہ یہہ سنت کر دیہر دوسری نوبت احتیاج امر کرنے کی جب ہوتی کہ وہ لوگ بار دیگر دو وقتون مختلفہ مین اس امر کے مرتکب ہوتے اور یہہ سب کچھہ جناب صحابہ سے بعید ہے پس ثابت ہوا کہ دو وقتون مین امور متخالفہ سے منع فرمایا ہے اور جابر کے دونون واقعون مین شریک ہونے پر دلیل یہہ ہے کہ جابر نے روایت مین صلینا وخرج علینا فرمایا ہے جو دونون متکلم مع الغیر کے صیغے ہین اور جابر ان دونون کلمون کا متکلم ہے تو روایت اولی مین طلب سکون منافی رفع الید درمیان نماز کے ہے اور روایۃ ثانیہ مین انکار اشارہ وقت سلام کے ہے - وجہہ ثانی آنکہ اصول فقہ مین ثابت ہو ان العبرۃ لعموم الالفاظ لا اعتقاد فی باب الاستدلالات الی قیود الموارد وخصوصیاتہا تو اسکنوا فی الصلوۃ امر ہے اور لفظ خاص ہے وحکم الخاص حکم قطعی لا یحوم حوالہ الاجمال ولا یمسہ الظن بلا مقال تو مقصود اس سے طلب سکون نماز مین ہوا جو نام ہے خاص اُس شے کا کہ بعد تحریمہ کے سلام تک ہے اور تاویل صلوۃ کے آخر صلوۃ کے ساتھہ ارتکاب مجاز بالحذف کا ہے وہو خلاف الاصل اور وہ احادیث جو رفع الیدین مین وارد ہین مخصص ومقید اسکے نہین ہوسکتی ہین کیونکہ یہہ قول ہے اور وہ فعلی وقد ثبت فی موضعہ ان القول مقدم علی الفعل فلا یخصصونہ وجہہ ثالث آنکہ اگر حدیث اول مین انکار رفع عند السلام مراد ہوتا تو اسکنوا فی الصلوۃ بیموقع ہوتا ہے کیونکہ جب لوگ رفع واشارہ کے سبب کہ وہ عبارت ہے سلام بالید سے نماز سے خارج ہوئے تو بعد الخروج طلب کرنا سکون کا نماز مین اجتماع نقیضین ہے پس حاصل یہہ ہے کہ قول علیہ السلام اسکنوا فی الصلوۃ مالی اراکم رافعی ایدیکم کے بعد دلیل قوی ہے کہ وہ رفع ممنوع فی الصلوۃ مثل مراد اشارہ عند السلام سے نہین ورنہ اسکنوا فی الصلوۃ لغو ہو جاتا ہے والتالی باطل والمقدم

اور یہی سبب ہے کہ حدیث منع اشارہ عند السلام مین اسکنوا فی الصلوٰۃ وارد نہین وجہ رابع
انکہ قولہ علیہ السلام اسکنوا فی الصلوٰۃ سے ظاہر ہے کہ سکون مطلوب نماز مین داخل
ہے اور خارج نہیں حالانکہ تسلیم خارج نماز ہے اور سلام کا نماز سے خارج ہونا چار وجہون
سے ثابت ہوا اول تسلیم خارج کرنیوالا نماز سے ہے اور جو کہ جزو داخل شے مین ہوتی ہے
وہ مقوم و محصل اس شے کی وجود مین ہوتی ہے اور اسکے تحقیق کے لئے علۃ مادیہ ہوتی ہے تو خارج
اور فنا کرنے والی کسی طرح نہین بن سکتی کیونکہ اخراج مستلزم خروج ہے وکل منہما امر شان
العرضیات الخارجۃ من الماہیات ومن توابعہا دوم قال علیہ السلام تحریمہا التکبیر وتحلیلہا
التسلیم یعنی تکبیر تحریمہ ان افعال کی حرمت کے لئے جو منافی نماز مین ہین علۃ تامہ ہے اور تسلیم
ان افعال کے علۃ کے لئے علۃ تامہ ہے پس اگر تسلیم داخل نماز ہے تو چاہئے کہ افعال منافیہ
نماز کے سلام کے وقت حرام ہون نہ حلال پس تسلیم تحریمہ کی تاثیر کے نیچے داخل ہوگا نہ تحلیل
کے نیچے علاوہ اسکے اپنے مقام مین ثابت ہو کہ علۃ تامہ و معلول کا زمانہ ایک ہوتا ہے ورنہ لازم
اسکا بعدیۃ زمانیہ کی تقدیر پر تخلل زمان کا علۃ و معلول مین پس تخلف معلول کا علۃ تامہ سے اسکا
اگرچہ کسی وقت مین ہو ہذا خلف اور جب زمانہ تسلیم و علۃ کا ایک ہوا تو زمانہ حرمت و دخول کا نہین
دیکھو کہ اخراج مقولہ فعل سے ہے اور خروج انفعال سے اور ایسا ہی تحلیل فعل ہے اور علۃ انفعال
اور زمانہ فعل و انفعال اور تاثیر و تاثر کا ایک ہوتا ہے کما قالوا فی جواب اشکال الدہریۃ۔
تقریر اشکال ایجاد یا زمان وجود مین ہے یا زمان عدم مین تقدیر اول مستلزم اجتماع نقیضین
ہے اور تقدیر ثانی مستلزم تحصیل حاصل ہے۔ تقریر جواب ایجاد و وجود کا ایک زمانہ ہے اور
تقدیم انمین بالذات ہے نہ بالزمان کما لا یخفی علی من مارس کتب المعقول۔ اگر کوئی شبہ کرے
کہ مذہب حنفی مین خروج بصنع مصلی فرض ہے اور خروج بالتسلیم مخصوصہ واجب ہے تو خروج

بالتسلیم فرض ہے افراد خروج مصلی بصنعہ سے جیسا کہ مطلق قرءۃ فرض ہے اور قرءۃ فاتحہ بخصوصہا
واجب ہے تو ہمنے مانا کہ زمانہ خروج و تسلیم کا ایک ہی لیکن خروج مصلی بصنعہ کا مطلق فرض ہونا
غیر مسلم ہے بلکہ خروج بخصوصیۃ تسلیم فرض ہے کما یدل علیہ قولہ صلعم تحلیلہا التسلیم لم
یقل تحلیلها الخروج بصنعہ تو جواب بچند وجوہ سے ہے وجہہ پہلی جو احادیث کہ
تسلیم مین وارد ہین ظنی ہین مثبت فرضیت نہین ہو سکتی ہین وجہہ دوسری اگر سلام کہنا
بخصوصہ فرض ہوتا تو اللہ اکبر کہنا جو تکبیر کا مدلول ہے نیز فرض ہوتا وہو خلاف مذہب الجمہور
وجہہ تیسری اگر سلام کرنا فرض ہوتا تو ہاتھ رانوں پر رکھنا بھی فرض ہوتا کیونکہ جناب
رسالتمآب صلعم نے فرمایا ہے انما یکفی احدکم ان یضع یدہ علی فخذہ ثم یسلم
علی اخیہ من یمینہ وشمالہ اور تفریق تحکم ہے واللازم باطل فالملزوم مثلہ۔
وجہہ چوتھی جناب رسالتمآب نے سلام کرنیوالے کو جو اشارہ ہاتھ سے کرتا تہا اعادہ
نماز کا حکم نہین فرمایا پس اگر سلام کہنا فرض ہوتا بخصوصہ تو البتہ اعادہ نماز کا فرماتے
وجہہ پانچوین۔ قولہ صلعم انما یکفی مفید فرضیۃ کا نہین بلکہ کفایۃ مطلقہ پر دال ہے کہ
جسکے بعد کمال کیواسطے کچھ احتیاج باقی نہین رہتی وجہہ چھٹی غایۃ شے خارج شے سے
ہوتی ہے اور امر ممتد کا انتہا اطراف خارجہ پر ہوتا ہے عموماً یعنی کوئی طرف ہو کچھ خصوص طرف کا لحاظ
نہین ہوتا کیونکہ جب انسان کسی طرف اور ضد شے کو عمل مین لایا تو اس شے سے خارج ہو گیا
خصوصیۃ طرف و ضد کو کچھ دخل نہین بلکہ ہر ایک طرف و ضد علی السویہ ہین پس خروج بصنعہ جو
ضد و طرف نماز ہے ہر ایک فعل منافی نماز کے ساتھ ہوتا ہے خصوصیۃ تسلیم کی ضرورت
نہین اور یہ پیرایہ روایۃ کا [illegible] ہے تو اوفق بالقبول ہے علاوہ اسکے اگر دلالۃ تحلیلہا التسلیم
کی فرضیۃ تسلیم [illegible]

ہین کہ جب خروج وتحلیل پہلے سلام سے واقع ہوا تو دوسرے سلام پر جو نماز سے خارج ہے طلب سکون فی الصلوۃ کس طرح صحیح ہوگا حالانکہ حدیث اشارہ مین دونون سلامون مین حکم برابر ہے۔
کما دل علیہ قولہ ثم یسلم علی اخیہ من یمینہ وشمالہ پس حاصل یہہ ہوا کہ حمل کرنا
پہلی روایت کا دوسری پر محال وممتنع ہے فافہم فانہ دقیق اگر کوئی شبہ کرے کہ اسکنوا فی الصلوۃ
وجنفی قنوت اور تکبیرات عیدین مین رفع الیدین کیون کرتے ہین فما ہو جوابکم فہو جوابنا جواب
اسکا یہہ ہے کہ جس جماعۃ پر آنحضرت صلعم گہر سے نکلے تہے ظاہر ہے کہ جماعۃ وتر نہ تہی کیونکہ
آنحضرت کے زمانہ مین وتر مین جماعۃ مقررہ نہ تہی اور نماز عیدین بہی نہ تہی ورنہ آنحضرت اسمین
امام ہوتے اور اگر حضرت نے پہلے ادا کرلی ہوتی تو قضا عید متصور نہین تو جماعۃ اور عدم شمول
آنحضرت کا جماعۃ مین قرینہ ہے اسپر کہ نماز عیدین اس حکم سے خارج ہے فلا اشکال علاوہ اسکے
اس نسخ سے وتر وعیدین کا خارج ہونا تخصیص ہے وما من عام الا وقد خص منہ البعض
اگر شبہ کرین کہ تخصیص مین اقتران شرط ہے تو جواب یہہ ہے کہ جب تاریخ معلوم نہ ہو تو مقارنۃ
پر محمول ہوتا ہے کما ثبت فی اصول الفقہ۔ **اقول** وانا حبیب اللہ کہ لام الصلوۃ پر عہد خارجی
کے لئے ہے اور قرینہ وہ ہے جو مذکور ہوا اور عہد بہ نسبت استغراق کے اصل ہے کما فی المبتغا
جواب دیگر کلمہ مالی وما لکم وامثالہ اگر منفی پر داخل ہون تو مراد طلب مثبت کا ہے اور اگر مثبت
پر داخل ہون تو مراد طلب منفی کا ہو مالی لا اری الہدہد کہ مراد اس سے طلب حضور ہدہد کا ہو وکما فی قولہ تعالی ما لکم کیف
تحکمون کہ مراد اس سے طلب نفی حکم ہو وکما فی قولہ تعالی ما لہذا الرسول یاکل الطعام ویمشی فی الاسواق
کہ مراد اس نفی اکل طعام وعدم مشیہ فی الاسواق ہے جب یہہ ممہد ہوا تو ہم کہتے ہین
کہ آنحضرت کا فرمانا مالی اراکم رافعی ایدیکم مراد اس سے طلب نفی رفع الیدین ہے پس
ہمارا استدلال آنحضرت کے اس قول کے ساتھ ہے اور آنحضرت نے اپنے قول کو مدلل

اس دلیل سے کیا کہ اسکنوا فی الصلوۃ یعنی رفع الیدین اس موقع مین منافی سکون مطلوبا فی الصلوۃ ہے اور ہم جو اسکنوا فی الصلوۃ ذکر کرتے ہین ترک رفع الیدین کی دلیل نہین جانتے بلکہ قرینہ کے طور پر ذکر کرتے ہین کہ یہان ممنوع رفع الیدین فی الصلوۃ ہے نہ اشارہ وقت السلام اگر کہین کہ آنحضرت نے دلیل عام کیون ذکر فرمائی تو ہم کہتے ہین کہ جب اسکنوا ہمارا تمسک نہین بلکہ آنحضرت صلعم کا تمسک ہو پس بالضرور تقریب تمام ہونی چاہیئے اور وہ اسطرح ہے کہ آنحضرت فی صلوۃ سے عام یعنی ہر فرد صلوۃ کا لیا ہے لیکن سکون انہین مواقع خاص مین ہے کہ وہ ہر رفع و خفض کا وقت ہو انتہی۔

سوال دوم

آنحضرت کا نماز مین خفیہ آمین کہنا

الجواب المستطاب فنمہد اولاً ثلث مقدمات تذہب بالقطع عرق اعضال المعاندین

المقدمۃ الاولی الفاظ کے معانی لغویہ کا ثبوت اہل لغت کے بیان پر موقوف ہے اور بیان شارع اسکا موقوف علیہ بمعنی لولاہ لامتنع نہین ہان اگر بیان شارع موجب زیادۂ اعتبار ہو تو کچھ مضایقہ نہین لہذا علما بعضے الفاظون مین بیان شارع بھی کبھی ذکر کرتے ہین بلکہ فہم معانی اصطلاحیہ شرعیہ نیز بیان شارع پر موقوف نہین اسقدر مسلم ہے کہ افعال و اقوال شارع سے مجتہدین نے بعد تتبع و استقرا تعین معانی شرعیہ کر دیا ہے اور اگر معانی لغویہ کا ثبوت بیان شارع پر موقوف ہوتا تو فہم معانی الفاظ کا توقیفی ہو جاوے وہو خلاف الواقع ولم یکن الوضع اربعۃ اقسام لغوی۔ و عرفی عام و اصطلاحی و شرعی اور نیز دور و تسلسل کا بازار گرم ہو جائیگا مثلاً کتب علیکم الصیام مین کتابۃ کا معنی فرض کا لینا شارع کے

بیان پر اگر موقوف ہو تو وہ بیان شارح نیز کسی لفظ کے ساتھ ہوگا اور وہ الفاظ مشتمل کے معانی نیز بیان شارح پر موقوف ہونگے تو وہ ثانی یا اس کتابت پر موقوف ہونگے تو دور ہے ورنہ تسلسل لازم آئیگا وہو باطل۔

المقدمة الثانیہ امین عام ہے کہ بمعنی استجب یا کذالک یکون یا افعل یا اسمع یا تمام خدا ہے بمعنی دعا ہے کیونکہ سوا احتمال پنجم کے آمین اسم فعل بمعنی امر کے ہے اور امر نسبتا علی کی دعا ہے اور احتمال پنجم پر تقدیر عبارت یا آمین استجب ہو۔ قال البخاری فی صحیحہ قال عطاء آمین دعاء اھ ۔ وفی المعالم تحت اجیبت دعوتکما والتامین دعاء اھ وتحت قولہ آمین معناہ اللہم استجب وقال ابن عباس وقتادہ معناہ کذالک یکون اھ وفی تفسیر روح البیان تحت قولہ تعالی قد اجیبت دعوتکما والتامین دعاء لانہ معناہ استجب اھ وفی الکشاف آمین صوت سمی بہ الفعل الذی ہو استجب کما ان روید وحیہل وہلم اسمی للافعال التی ہی امہل واسرع واقبل وعن ابن عباس سالت رسول اللہ صلعم معنی آمین فقال افعل اھ وفی المدارک آمین صوت سمی الفعل الذی ہو استجب کما ان روید اسم لامہل عن ابن عباس سالت رسول اللہ صلعم عن معنی آمین فقال افعل اھ وفی التفسیر المظہری قال البغوی قال ابن عباس آمین معناہ اسمع واستجب و اخرج الثعلبی عن ابن عباس قال سالت النبی صلعم عن معنی آمین فقال افعل اھ قال النووی فی شرحہ لمسلم معناہ استجب اھ ۔ وفی شرح الموطا للقاری معناہ اللہم استجب عند الجمہور وقیل ہو اسم من اسماء اللہ تعالی رواہ عبد الرزاق باسناد ضعیف من طریق ہلال بن یساف التابعی وانکرہ جماعۃ کما ذکرہ السیوطی اھ ۔

وفي القسطلاني ومعناه عند الجمهور اللهم استجب وقيل هو اسم من اسماء الله
تعالى رواه عبد الرزاق عن ابي هريرة باسناد ضعيف وانكره جماعة منهم النووي
وعبارته في التهذيب هذا لا يصح لانه ليس في اسماء الله تعالى اسم مبني ولا غير
معرب واسماء الله تعالى لا تثبت الا بالقران او السنة وقد عدم الطريقان اه —
وفي مجمع البحار معناه استجب لي او كذلك فليكن قال الشمني قولهم آمين انه اسم
من اسماء الله تعالى ومعناه يا آمين استجب ورده النووي اذ لم يثبت بالقرآن والسنة
المتواترة واسمائه تعالى لا تثبت بدون هما اه — وفي التفسير الكبير لان قوله آمين
تاويله استجب اه ان نقول معتبرہ سے ثابت ہوا کہ آمین عند الجمہور اسم فعل بمعنی دعا ہے
اور عند البعض اسم الٰہی ہے لیکن دونوں تقدیروں پر بمعنی دعا مستعمل ہے اگر کوئی شبہ کرے
کہ سوا انکے اور معانی بھی آمین کے ثابت ہیں کیوں نہیں جائز کہ آمین اسم فعل ہو جسکا معنی
کذلک یکون ہو یا انکہ خاتم دعا ہو کما فی المعالم بلکہ حدیث میں بھی آیا ہے کما رواہ ابو داؤد
انه قال رسول الله صلعم لرجل قد الحق المسئلة اوجب ان ختم فقال من القوم
بای شیئ یختم فقال با آمین فانه ان ختم بآمین فقد اوجب اقول عوام کی غلطی
کو یہ شخص دوکہی دیتا ہے اور اسم فعل سوائے معنی امر سے کہ نسبت با علی دعا ہی بتاتا ہے
اسماء افعال دو قسم ہیں بمعنی ماضی و بمعنی امر فی الفوائد الضیائیة اسماء الافعال ما کان ای
اسم کان بمعنی الامر والماضی الذی ہما من اقسام المبنی الاصل فعلة بنا رہا کو نہا مشابہته
بمبنی الاصل اه — اور اسم فعل بمعنی مضارع کبھی نہیں ہوتا پس کذلک یکون یا بمعنی ماضی
ہے یا بمعنی امر بمعنی ماضی ہونا جائز نہیں ورنہ لگ گان جسکا معنی فارسی میں ہمچنان بود
ہوتا پس متعین بمعنی امر ہوا کہ جسکا معنی ہمچنان باد ہے اور مؤید اسکا وہ ہے جو مجمع البحار

سے منقول ہے اور کہنا لیکن اھ وذیز صراح مین ہے آمین فی الدعا اجابت کن چنین باد
اھ - وذیز غیاث مین ہے آمین اسم فعل است بمعنی قبول کن دعا را یا بمعنی چنین باد انتہی
اس قدر خیال نہ کیا کہ اسم فعل بمعنی مضارع استقبالی کب آتا ہے اور معنی دعا سے مغائر
کس نے کہا ہے اور انشاء کو بلفظ خبر تعبیر کرنا علمائے بیان کے نزدیک واقع ہے -
جب معنی امین کا اگر یکون بر تقدیر اسم فعل کے ہوا تو حتما چنین باد ہے نہ کہ چنین باشد
کہ جسکا معنی ایسا ہوگا جیسا کہ بعضے مغالطین نے کیا ہے اور خاتم دعا کو نفس دعا سے
مغائر سمجہ کر دوسرا معنی مقرر کرنا اہل علم سے بعید ہے کیونکہ مراد خاتم سے انگشتری
لینا یہان ہرگز مقصود نہین بلکہ ما یختم بہ الشی ہے اور ما یختم بہ الشیء بعض سے ہوتا ہے
نہ مغائر سے تو اس حدیث سے ہی ثابت ہوا کہ آمین دعا ہے کہ خاتم دعا بعض دعا ہے
ہے اور یہہ بچند وجوہ ثابت ہے **وجہ اول** قال اللہ تعالی ولکن رسول اللہ
وخاتم النبیین تو خاتم النبیین کہ عبارت ہے حضرت ختم رسل سے زمرہ انبیاء مین
داخل ہین یا نہین شق اول مفید مطلب ہے اور شق ثانی باطل اللہم الا ان یحمل علی مذہبہ
وجہ دوم عن ابن عباس رض قال نزل ملک فقال ابشر بنورین اوتیتہما لم یؤتہما
نبی قبلک فاتحۃ الکتاب وخواتیم سورۃ البقرۃ یا آیات امن الرسول الی آخرہ
سورۃ البقر مین داخل ہین یا نہین شق اول متعین ہے اور شق ثانی باطل ہے بالبداہۃ
الشرعیۃ **وجہ سوم** عن عائشۃ ان النبی صلعم بعث رجلا علی سریۃ وکان
یقرء لاصحابہ فی صلوتہم فیختم بقل ھو اللہ احد الحدیث فرمائی کہ اسکی قرأت
من سورۃ اخلاص داخل تہی یا نہ الاول صحیح والثانی بصراحۃ سیاق الحدیث
باطل اب خاتم دعا کو مغائر دعا سے ٹہرانا مخالفت قرآن و حدیث کا کرنا ہے -

المقدمۃ الثالثۃ اختلاف شے بحسب اختلاف اعتبارات ہوتا ہے اور ایسے اختلاف پر اختلاف احکام مترتب ہین اور یہہ قاعدہ ہر علم و اصطلاح مین جاری ہو مثلاً نحوین کہتے ہین المبتداء من حیث اصلہ یقتضی التقدیم ومن حیث انہ یعرضہ امر کالتنکیر مثلا یوخر بذلک العارض لیستفید التخصیص فاختلف الحکمان باعتبارین ومن المعقولات یقال الکلی کلی باعتبار الحمل الاولی والکلی لیس بکلی باعتبار الحمل المتعارف فان الفرق غیرہ حتی قیل لولا الاعتبارات لبطلت الحکمۃ ومن الشرعیات قولہ علیہ السلام لبریرۃ لک صدقۃ ولنا ھدیۃ وایضاً قال صلعم لابن اللبیۃ لما قال ھذا لکم وھذہ ھدیۃ اھدیت لی فھلا جلس فی بیت ابیہ او بیت امہ فینظر ایھدی لہ ام لا ظاہر ہے کہ ہدیہ من حیث الہدیہ حلال طیب ہے اور من حیث انہ اہدے للعامل اُسکا لینا عامل کو اپنے واسطے حرام ہے۔

تقریب استدلال ۔ اقول الامین دعاء وکل دعاء الاصل فیہ الاخفاء فینتج الامین الاصل فیہ الاخفاء اما الصغری فثابت بالکتاب والسنۃ وماصرح بہ الاکابر من المفسرین والمحدثین واھل اللغۃ اما الکتاب فقد قال اللہ تعالی

قال موسی ربنا انک اتیت فرعون وملاءہ زینتہ واموالاً فی الحیوۃ الدنیا ربنا لیضلوا عن سبیلک ربنا اطمس علی اموالھم واشدد علی قلوبھم فلا یؤمنوا حتی یروا العذاب الالیم قال قد اجیبت دعوتکما۔

وجہ استدلال ۔ جناب الہی نے اولاً موسیٰ کے دعا کا ذکر فرمایا اور حکایت اس دعا کی کی اور جسکا اجابت کا بیان کیا تو دونون کی دعا کی اجابت کا ذکر فرمایا پس معلوم ہوا کہ یہہ دعا جسکا ذکر قرآن مین ہے خاص موسیٰ علیہ السلام نے کی ہے اور ہارون ع

نے اُس دعا کے سوا کوئی اور دعا کی ہے تو جب ہم نے تحقیق کیا معلوم ہوا کہ ہارون
علیہ السلام نے سوائے آمین کے اور کوئی نہیں کی یعنی موسیٰ علیہ السلام دعا کرتے تھے
جو قرآن میں مذکور ہے اور ہارون علیہ السلام آمین کرتے تھے پس جناب الٰہی نے اُس
دعا اور آمین پر دعا کا اطلاق فرمایا ثبت من القرآن ان آمین دعاء و ہو المطلوب فی المعالم
قد اجیبت دعوتکما انما نسب الیہما والدعاء کان من موسیٰ لانہ روی ان موسیٰ
کان یدعو و ہارون کان یؤمن والتامین دعاء اھ۔ و فی البیضاوی قد اجیبت
دعوتکما ای موسیٰ وہارون لانہ کان یؤمن۔ و فی الجلالین دعاء علیہم
وامن ہارون علی دعائہ قال قد اجیبت دعوتکما اھ و فی التفسیر الکاشی و لتامین
ہارون علی دعائہ لان معناہ استجب۔ فی التفسیر الکبیر قال ابن عباس ان
موسیٰ کان یدعو وہارون کان یؤمن فلذلک قال قد اجیبت دعوتکما و ذلک
لان من یقول عند دعاء الداعی آمین فہو ایضا داع لان قولہ آمین تاویلہ
استجب فہو سائل کما ان الداعی سائل ایضا اھ و فی الحسینی قد اجیبت دعوتکما
دعای ہر دو آوردہ اند کہ موسیٰ علیہ السلام دعا میکرد وہارون آمین میگفت و آمین گوئندہ در دعا
شریک است ازین جہت گفت کہ دعاء ہر دو مستجاب شد اھ اگر خصم معترض کہے کہ قرآن سے
ہارون کا دعا کہنا ثابت ہے لیکن آمین بخصوصہٖ ثابت نہیں اور یہ تحقیق مفسرین کے قول
سے ثابت ہوا اور وہ لائق حجت نہیں ہم کہتے ہیں کہ مفسرین نے ابن عباس سے روایت کی
ہے کہ موسیٰ علیہ السلام دعا کرتے تھے اور ہارون علیہ السلام آمین کہتے ہیں اور تفسیر صحابہ
منسوب بآنحضرت صلعم ہوتی ہے اتقان میں لکھا ہے و مع ہذا الحاکم فی علوم الحدیث بقولہ
کیف یقال انہما اخذا عن اہل [illegible]

جیسے تو ابن عباس سنت آمین کو دعا ہارون ثابت کر دیا۔ اب خصم عنود سے پوچھتے ہین
کہ ہارون نے کوئی دعا کی تہی یا نہ اگر کی تہی تو بتاؤ کہ وہ دعا سوائے آمین کے کیا تہی
جیسا ہمنے صحابی سے ثابت کر دیا کہ وہ آمین تہا تم بہی کسی صحابی سے ثابت کرو کہ
فلانی دعا تہی وبدونہ خرط القتاد اور اگر دعا سے انکار ہے تو وہ فی الواقع قرآن سے
انکار ہے اگر خصم کہے کہ ہارون نے آمین کی اور جناب الہی نے بہی اُس آمین پر اطلاق
دعا کا کیا ہے لیکن یہہ اطلاق مجازا ہے اور دلیل ارتکاب مجاز پر معارضات اربعہ ہین
معارضہ اولی آمین کا دعا ہونا قرآن وحدیث صحیح قطعی الدلالۃ سے ثابت نہین۔
معارضہ ثانیہ آمین کا بمعنی دعا ہونا مخالف ہے اقوال آئمہ سے معارضہ ثالثہ
آمین بمعنی الدعا مخالف ہے قول امام ابیحنیفہ سے معارضہ رابعہ آمین بمعنی دعا مخالف ہے
حدیث مرفوع کے اقول وباللہ التوفیق معارضہ عبارت ہے اقامۃ الدلیل علی خلاف
ما اقامہ الخصم سے اور ظاہر ہے کہ دعوی یہان یہہ ہے آمین دعا ہے اور دلیل اُس کی
یہہ ہے کہ اللہ نے آمین پر اطلاق دعا کا کیا پس خصم معارض پر واجب تہا کہ قرآن سے
ثابت کرتا یا حدیث سے ثابت کرتا کہ اطلاق دعا آمین پر صحیح نہین نہ آنکہ ہماری دلیل کو مسلم کرکے
اور اطلاق دعا آمین پر مانکر تاویل کرتا ہے اور باعث تاویل چار دلیلین ذکر کرتا ہے یہہ
کیا معارضہ ہے اب ہم اِن باتون سے قطع نظر کرکے کہتے ہین کہ کوئی دلیل اِن چار دلیلون
سے صحیح اور مفید خصم نہین بلکہ اُس قبیلہ سے ہے جو شیخ سعدی بوستان مین فرماتا ہے
یکی بر سر شاخ بُن می برید ٭ خداوند بستان نگہہ کرد و دید ٭ بگفتا کہ این مرد بد میکند
نہ با من کہ با نفس خود میکند ٭ معارضہ اولی آمین کا دعا ہونا قرآن اور حدیث صحیح قطعی
الدلالۃ سے ثابت نہین۔ جواب بچند وجوہ۔

وجہ اول معانی لغویہ کا ثبوت شارع کے بیان کے ساتھ خصم کو چاہیے کہ قرآن یا حدیث صحیح قطعی الدلالۃ کے ساتھ پیش کرے تو کسی دلیل کے ساتھ ثابت کرے پھر سبب ہونے وجود شرط الفساد۔

وجہ دوم ثبوت معانی لغویہ شارع کے بیان سے کچھ ضروری نہیں بلکہ تبرع و احسان مستدل ہے لما مر فی المقدمۃ الاولیٰ۔

وجہ سوم تعریف معارضہ اس دلیل پر ہرگز صادق نہیں۔ وجہ چہارم اس قول کا معنی کہ قرآن و حدیث سے ثابت نہیں اگر یہہ ہے کہ خدا و رسول نے کسی جگہ نہیں فرمایا کہ الآمین دعا، تو یہہ ظاہر البطلان ہے کیونکہ شارع نے لغات کے بیان کے لئے شرع مقرر نہیں کیا ورنہ خصم پر لازم ہے کہ معانی اصطلاحیۃ شرعیہ فضلا عن المعانی اللغویۃ شارع کے بیان سے ثابت کرے اور اگر یہہ مراد ہے کہ مجتہدین امۃ شارع کے افعال و اقوال سے مستفاد کر کے تعیین کرتے ہیں اور آمین اسطرح سے قرآن و حدیث سے مستفاد نہیں تو یہہ بھی باطل ہے اولاً اسلئے کہ آمین معنی اصطلاحی نہیں لغوی ہے ثانیاً اسلئے کہ اسی آیت سے اور نیز حدیث سے مستفاد ہے کہ آمین بمعنی دعا ہے اور اگر کوئی اور مراد ہے فعلیہ البیان و علینا الرد بالبرہان۔ وجہ پنجم سوائے دعا کے اگر کوئی معنی آمین کا ہے تو معارض پر واجب ہے کہ کسی آیت یا حدیث صحیح قطعی الدلالۃ سے ثابت کرے تا معارضہ تمام ہو۔

معارضہ ثانیہ آمین کو قرآن میں بمعنی دعا لینا مخالف اقوال ائمہ کے ہے اقول اولاً عجب ہے اس سے کہ ظاہر قرآن کو اقوال علماء کے ساتھ ہٹانا چاہتا ہے اور اقوال علماء کو دلیل معارض قرآن بتاتا ہے حالانکہ ایسا کرنا اسکے نزدیک شرک میں داخل ہے۔ کذا فی المعیار۔ ثانیاً یہہ تہمت بلا فتراء ہے حاشا ہم عن ذلک کسی امام نے نہیں فرمایا کہ آمین دعا نہیں ہاں بعض

علماء کا بمقابل جمہور نا ایک قول ضرور ہے کہ آمین اسم ہے بمعنی استجب اور یہ مقابلہ دعا کا نہیں ہے بلکہ مقابل ایک قسم کے دعا سے ہے یعنی مقابل استجب یا اس کے یعنی مقابل اسم فعل کے سمجھے کہ یہ دونوں فرد افراد دعا سے ہیں تاکہ معارضہ پیدا ہوتا کسی امام سے ثابت کرنا یا مذہب جمہور بیان کرنا کہ آمین کا معنی دعا کرنا صحیح نہیں واللازم باطل فکذا الملزوم۔

المعارضۃ الثالثۃ آمین کا معنی دعا ہونا امام ابو حنیفہ کے قول سے مخالف ہے لا یقول الامام آمین انما یقول المأموم وذلک لان الامام داع والمأموم مستمع وانما یؤمن المستمع لا الداعی کما فی سائر الادعیۃ مفاتیح الصلوٰۃ انتہی **اقول** ہاں تو خصم عنود نے امام اعظم کے قول کو قرآن پر مقدم کیا علاوہ اسکے امام صاحب کے قول کو کسطرح سے منافی قرآن سے نہیں اسکا بیان موقوف ایک مقدمہ پر ہے کہ داعی دو قسم ہے اول داعی بالفعل ہے جسکی دعا سنکر لوگ آمین کہتے ہیں اسکے مقابل کو مستمع کہا جاتا ہے دوم داعی بالقوۃ ہے کہ آمین کہنے کے باعث داعی ہے تو بعد تمہید مقدمہ ہم کہتے ہیں کہ مراد امام کی داعی سے قسم اول ہے پس مقابلہ داعی بمعنی اول مؤمن کے ساتھ صحیح ہے بخلاف داعی فیما نحن فیہ اور بخلاف دعا کہ اجیبت دعوتکما میں ہے کہ وہ آمین کہنے سے داعی بمعنی ثانی ہے فلا معارضۃ فلا منافاۃ —

معارضہ رابعہ قال رسول اللہ صلعم لرجل قد الحق فی المسئلۃ اوجب ان ختم فقال من القوم بای شیئ یختم فقال بآمین فانہ ان ختم بآمین فقد اوجب اس حدیث میں جناب رسول اللہ صلعم نے آمین کو خاتم دعا ٹھہرایا ہے اور خاتم منافی اس شے سے کہ جسکے خاتم ہی ہوتی ہے پس قرآن میں اگر آمین بمعنی دعا حقیقۃ لیجاوے تو منافات بین الحدیث والقرآن لازم آئیگی تو قرآن میں تاویل اختیار کی **اقول** ہاں لا نسلم حدیث قرآن پر مرجح نہیں اور چونکہ یہ

بحث اجنبی عن بعض طویل ہے لہذا اعراض کر کے کہتا ہون کہ تمام شے خبیث سے ہوتا
ہے لما مر فی المقدمة الثانية بموجب یہہ چارون معارضے باطل ہوئے اور کوئی قرینہ صارفہ
قایم نہوا اور معنی حقیقی کا لینا ہی کچھ متعذر نہین تو اختیار مجاز باطل ہوا علاوہ اسکے ان دلایل
سے برتقدیر الفرض اسقدر ثابت ہوگا کہ آمین بمعنے غیر دعا نیز آتا ہے نہ اسکہ آمین کا معنے دعا
بنا صحیح نہین یا متعذر ہے اور دلیل مجاز جب ہوتی ہے کہ نفی حقیقہ پر دال ہو کر تعیین
مجاز کرتی والثانی باطل فالمقدم مثلہ اما دو احادیث کہ جنسے ثابت ہو کہ آمین بمعنی دعا ہے
ایک تو وہ حدیث ہے کہ خصم نے ابو داود سے روایت کی ہے فجری الحق علی لسانہ
عجیب لم یعلم بہ والحمد للہ رب العالمین عدو شود سبب خیر گر خدا خواہد دوسری وہ
حدیث ہے کہ ثعلبی نے ابن عباس سے نکالی ہے قال سألت النبی صلعم عن معنی آمین فقال
انتہی هكذا فی الکشاف والمدارک والمظہری واما تصریحات اکابر پس وہ مقدمہ ثانیہ مین
مذکور ہین واما الکبری فثابت بقولہ تعالی ادعوا ربکم تضرعا وخفیة انہ لا یحب المعتدین
قال الامام الرازی فی التفسیر الکبیر اعلم ان المقصود من الدعاء ان یصیر العبد
مشاهدا الحاجة نفسه وعجز نفسه ومشاهدا لكون مولاه موصوفا بكمال القدرة
والرحمة فكل هذه المعاني دخلت في قوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا ثم اذا حصلت هذه
الاحوال على سبيل الخلوص فلا بد من صونها عن الرياء المبطل لحقيقة الاخلاص وهو
المراد من قوله تعالى وخفيه والمقصود من ذكر التضرع تحقيق الحالة الاصلية المطلوبة
من الدعاء والمقصود من ذكر الاخفاء صون ذلك الاخلاص عن شوائب الرياء واذا عرفت
هذا المعنى ظهر لك ان قوله سبحانه تعالى تضرعا وخفية مشتمل على كل ما يراد تحقيقه
... في شرائط الدعاء وانه لا مزيد [illegible] المسئلة

الثالثة التضرع التذلل والتخشع وهو اظهار ذل النفس من قولهم ضرع فلان لفلان
وتضرع له اذا اظهر الذل له في معرض السوال والخفية ضد العلانية يقال خفيت الشي
اذا سترته واعلم ان الاخفاء معتبر في الدعاء ويدل عليه وجوه الاول هذه الاية
فانها تدل على انه تعالى امر بالدعاء مقرونا بالاخفاء وظاهر الامر للوجوب فان لم
يحصل الوجوب فلا اقل من كونه ندبا ثم قال الله تعالى بعده انه لا يحب المعتدين
في ترك هذين الامرين المذكورين وهي التضرع والاخفاء قال الله تعالى لا يحبه ومحبة
الله تعالى عبارة عن الثواب فكان المعنى ان من ترك في الدعاء التضرع والاخفاء فان
الله لا يثيبه البتة ولا يحسن اليه ومن كان كذلك كان من اهل العقاب لا محالة فظهر
ان قوله تعالى انه لا يحب المعتدين كالتهديد الشديد على ترك التضرع والاخفاء
في الدعاء الحجة الثانية انه تعالى اثنى على زكريا فقال اذ نادى ربه نداء خفيا اي
اخفاه من العباد واخلصه لله وانقطع اليه الحجة الثالثة ما روى ابو موسى الاشعري
انهم كانوا في غزاة فاشرفوا على واد فجعلوا يكبرون ويهللون رافعي اصواتهم فقال
عليه السلام ارفقوا على انفسكم انكم لا تدعون اصم ولا غائبا انكم تدعون سميعا
قريبا وانه معكم الحجة الرابعة قوله عليه السلام دعوة في السر تعدل سبعين
دعوة في العلانية عن الحسن ولقد كان المسلمون يجتهدون في الدعاء وما يسمع صوتهم
الا همسا لان الله تعالى قال ادعوا ربكم تضرعا وخفية وذكر الله عبده زكريا فقال اذ نادى
ربه نداء خفيا الحجة الخامسة المعقول هو ان النفس شديدة الميل عظيمة الرغبة في الرياء والسمعة و
فاذا رفع صوته في الدعاء امتزج الرياء بذلك الدعاء فلا يبقى فيه فائدة البتة فكان
الاولى اخفاء الدعاء ليبقى مصونا عن الرياء المسئلة الرابعة قال ابو حنيفة اخفاء التامين

الاصل وقال الشافعي لعل الاولٰى الاصل واحتج ابوحنيفة على صحة قوله تعالى في قوله
آمين تعالى انه يحتمل انه دعاء والثاني انه اسم من اسماء الله تعالى فان كان دعاء وجب اخفاؤه
لقوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية وان كان اسما من اسماء الله تعالى وجب اخفاؤه لقوله تعالى واذكر ربك في نفسك
تضرعا وخيفة فان لم يثبت الوجوب فلا اقل من الندبية ونحن بهذا القول نقول انتهى - اور تفاسیر کتب معتبرہ میں اس
کی عبارتیں کوہن کما فی المعالم والمدارک والبیضاوی والجلالین وقران السعدین وفتح البیان والحسینی
والمرقاة والقسطلانی وغیر ذلک من شاء التفصیل فلیرجع الیہا اور جو اخفاء
جہر امر آخر ہے قرآن سے مطلق اخفا ثابت ہوا اور رد خصوصم جنہوں نے کہا ہے کہ جہر دو قسم
ہے جہر عنیف اور جہر متوسط اور قرآن میں مراد اخفا سے وہ خفا ہے کہ مقابل جہر عنیف کے ہے
نہ مقابل جہر مطلق کے یہ قول اُنکا بچند وجوہ مردود ہے وجہ اول ابن عباس وغیرہ
من القول کی تفسیر میں لکہا ہے - المعنی ذکراً سراً علی وجه یسمع نفسه کما فی التفسیر الکبیر
وجہ دوم اسکا قول حدیث صحیح مرفوع کے مخالف ہے جسکو بخاری نے روایت کیا ہے -
لما غزی رسول الله صلعم خیبر اشرف الناس علی واد فرفعوا اصواتهم بالتکبیر
فقال رسول الله صلعم اربعوا علی انفسکم انکم لا تدعون اصم ولا غائبا انکم تدعون
سمیعا قریبا اسلئے کہ آنحضرت صلعم نے منع مطلق جہر سے فرمایا نہ جہر عنیف سے ورنہ مقید
کرتے اور چونکہ علت منع جہر کی نفس حدیث میں مذکور ہے تو دوسری دلیل منع کے لئے مقرر کرنی منصب تابع
مطلب کو نہیں - وجہ سوم آیت میں مطلق خفا مذکور ہے کہ وہ مقابل مطلق جہر کا ہے نہ جہر عنیف
کا - وجہ چہارم یہ سب اسکی جہل ہیں ورنہ سامعین پر غیبیہ مقلدین کا جہر بالآمین پوشیدہ نہیں اور وہ
جو کلمہ کبری کے نقض کیواسطے چند امثلہ ذکر کئے ہیں کہ بعضے اُن سے جہر و دعا پر دال ہیں تو اُنکا
جواب مقدمۃ المذہب میں گذرا کہ اختلاف اعتبار موجب اختلاف حکم کا ہے اگر آنحضرت صلعم نے کسی

تذکیر یا ترغیب یا تعلیم وغیرہ کے باعث جہر بالدعا کیا ہے تو اخفاء دعا کو کہ من حیث الاصل سے منافی نہین اور نیز اصل ہونا مستلزم وجوب نہین اور وہ الفاظ کفریہ جو مکنون باطن اُسکی تہی انکو اِس طرح ظاہر کیا کہ اگر ہم فرض بہی کر لین کہ مراد اخفاء سے اس آیۃ مین ایسی آہستگی ہے جسمین آواز نہ نکلے تو بہی حکم آمین اِس سے مستثنی و مخصوص رہیگا اِسلئے کہ جس پیغمبر صلعم پر آیت اُتری اور اُس نے آمین کو اور کئی اور دعاؤن مین جہر کیا ہے پس اگر حکم آمین اور اُن دعاؤن جہری کا اِس سے مستثنی نہ ہوتا تو وہ آمین وغیرہ دعائین جہر سے کیون کرتے کیا یہہ آیت آنحضرت سے پیچہے حنفیون کے امام پر اُتری ہے یا آنحضرت کی سمجہہ مین اِسکے معنے نہین آئے یا حضرت نے دیدہ و دانستہ آیۃ کا خلاف کیا ہے انتہی کلامہ مقدمہ ثالثہ کے دیکہنے سے اسکا جواب ہر ایک پر ظاہر ہوتا ہے مگر تعصب و حسد نے ایسے کلمات واہیہ کہنے پر اُسکو دلیر کر دیا اِس قدر خیال نکیا کہ بعد قطع نظر صحت احادیث آمین بالجہر سے اور ظنی الافادہ ہونے سے کوئی دلیل مفید علم اِس امر کی نہین کہ مشکات نبوت سے انکا پرتو ہے تو جب ان احادیث کا جناب رسالت مآب سے ہونا یقینی نہین پس حیف ہے کہ باوجود دعوی اسلام کے اکابر مجتہدین کو مسایل فرعیہ ظنیہ کے باعث کفر و الحاد کی نسبتین کرنے اور روسیاہی دارین حاصل کرنے علاوہ انکے جسقدر احادیث کہ آمین بالجہر مین متمسک بہا ہین سب مجروح و ضعیف ہین اور قابل احتجاج نہین حدیث اول حدثنا بندار نا یحیی ابن سعید و عبد الرحمن بن مهدی قالا نا سفیان عن سلمة بن کہیل عن حجر ابن عنبس عن وائل ابن حجر قال سمعت النبی صلعم قرء غیر المغضوب علیهم ولا الضالین قال آمین ومد بها صوته رواه الترمذی حدیث ثانی حدثنا محمد بن کثیر انا سفیان عن سلمة عن حجر ابن العنبس الحضرمی عن وائل ابن حجر قال کان رسول الله صلعم اذا قرء ولا الضالین قال آمین ورفع بها صوته —

رواه ابو داود حديث ثالث قال ابو داود حدثنا مخلد بن خالد الشعيري نا ابن
نمير نا علي بن صالح عن سلمة ابن كهيل الخ وقال الترمذي حدثنا ابو بكر محمد بن
ابان حدثنا عبد الله ابن نمير نا العلاء بن صالح الاسدي عن سلمة بن كهيل عن حجر بن
عنبس عن وائل ابن حجر عن النبي صلعم الحديث حديث رابع قال نسائي اخبرنا عبد الحميد بن
محمد ثنا يونس ابن ابي اسحاق عن ابيه وفي رواية اخبرنا قتيبة ثنا ابو الاحوص
عن ابي اسحق عن عبد الجبار بن وائل عن ابيه وقال ابن ماجه حدثنا محمد بن
الصباح وعمار بن خالد الواسطي قالا حدثنا ابو بكر بن عياش عن ابي اسحق عن
عبد الجبار ابن وائل عن ابيه الحديث حديث خامس قال ابو داود حدثنا نصر بن
علي انا صفوان ابن عيسى عن بشر ابن رافع عن ابي عبد الله ابن عم ابي هريرة عن
ابي هريرة قال كان رسول الله صلعم اذا تلا غير المغضوب عليهم ولا الضالين
قال آمين حتى يسمع من يليه من الصف الاول وقال ابن ماجه حدثنا محمد بن بشار
حدثنا صفوان بن عيسى حدثنا بشر بن رافع عن ابي عبد الله بن عم ابي هريرة
عن ابي هريرة قال ترك الناس التامين وكان رسول الله صلعم اذا قال غير
المغضوب عليهم ولا الضالين قال آمين حتى يسمعها اهل الصف الاول فيرتج
بها المسجد حديث سادس قال النسائي اخبرنا محمد بن عبد الله بن عبد الحكم
ثنا شعيب ثنا الليث بن سعد عن خالد بن يزيد عن سعيد ابن ابي هلال عن نعيم
المجمر قال صليت وراء ابي هريرة فقرء بسم الله الرحمن الرحيم ثم بام القرآن حتى
قال غير المغضوب عليهم ولا الضالين فقال آمين الحديث حديث سابع قال ابن ماجه
حدثنا عثمان ابن ابي شيبة ثنا حميد بن عبد الرحمن ثنا ابن ابي ليلى عن سلمة بن

كهيل عن حجية بن عدي عن علي قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
اذا قال ولا الضالين قال آمين - حديث ثامن قال ابن ماجة حدثنا اسحق
بن منصور انا عبد الصمد بن عبد الوارث ثنا حماد بن سلمة ثنا سهيل بن
ابي صالح عن ابيه عن عائشة عن النبي صلعم قال ما حسدتكم اليهود
على شيء ما حسدتكم على السلام والتامين وهكذا عن ابن عباس بهذا
الاسناد حدثنا العباس بن الوليد الخلال الدمشقي ثنا مروان بن محمد
وابو مسهر قالا ثنا خالد بن يزيد بن صبيح المري ثنا طلحة بن عمرو عن عطاء
عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما حسدتكم اليهود الحديث
حديث تاسع اخرج الشيخان وغيرهما عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلعم
اذا قال الامام غير المغضوب عليهم ولا الضالين فقولوا آمين فانه من
وافق تامينه تامين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه پس یہ نو حدیثیں
ہین کہ آمین بالجہر کے لئے سند لاتے ہین **اقول** وباللہ التوفیق اب ہر ایک
حدیث کا حال جدا جدا سنئیے حدیث اول مین چار وجہون سے نظر ہے -
وجہ اول مدّ دو معنون کا محتمل ہے مدّ صوت بالجہر و مدّ ہمزہ واذا جاء الاحتمال
بطل الاستدلال اگر شبہ کرین کہ مدّ صوت مرجح احتمال اول کے ہے تو جواب یہ ہے
کہ مد صوت لازم ملفظ کو ہے نہ مستلزم جہر کو کیونکہ مد صوت عام ہے جہر بالصوت
سے اور وجود عام مستلزم وجود خاص کو نہین علاوہ آنکہ بر تقدیر تسلیم ترجیح
کے خصم کے مذہب پر قابل احتجاج نہین کیونکہ یا ول ہے نہ نص - وجہ دوم -
جائز ہے کہ آنحضرت نے جہر تعلیم کے لئے کیا ہو جیسا کہ آپکی عادت مبارک تھی کہ

کبھی کبھی برائے تعلیم جہر قراءت نیز فرماتے تھے بخاری نے ابو قتادہ سے روایت
کی ہے کان النبی صلعم یقرء فی الرکعتین من الظہر والعصر بفاتحۃ الکتاب
وسورۃ سورۃ ویسمعنا الآیۃ احیانا تو جب تک دوام جہر ثابت نہ کرے
استدلال اس حدیث سے صحیح نہیں وجہ سوم سفیان ثوری راوی مدلس ہے
قال فی التقریب سفیان ثقۃ حافظ فقیہ عابد امام حجۃ وکان ربما دلس
اور دلسیہ سے عن کے ساتھ روایت کی ہے تو حدیث معنعن ہوئی اور حدیث
معنعن مدلس غیر صحیح ہے اتفاقا کما صرح بہ النووی واتفقوا علی ان المدلس لا یحتج بعنعنۃ
انتہی وجہ چہارم ابوبکر ابن ابی شیبہ نے جو بخاری ومسلم کا استاد ہے مصنف
اپنی میں روایت کی ہے حدثنا وکیع قال ثنا سفیان عن سلمۃ بن کہیل
عن حجر بن عنبس عن وائل بن حجر قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم اذا قرء ولا الضالین فقال آمین خفض بہا صوتہ اس حدیث کے
وہی راوی ہیں جو حدیث اول کے راوی ہیں سوائے وکیع کے کہ وہ بڑا
معتبر اور مروی عنہ ستۃ کا ہے قال فی التقریب وکیع ابن الجراح ابن
ملیح الرواسی ابو سفیان الکوفی ثقۃ حافظ عابد من کبار التاسعۃ مات فی آخر
سنۃ ست اواول سنۃ سبع وتسعین ولہ سبعون سنۃ انتہی اور مناقض ہے
حدیث اول کے فاذا تعارضا تساقطا اور اگر سفیان بن عیینہ راوی ہو تو
وہ بھی مدلس بلکہ مختلط ہے کما فی التقریب اور ترمذی کا اس حدیث کو حسن
کہنا موجب صحۃ احتجاج نہیں کیونکہ تدلیس منافی صحت حسن کے نہیں بلکہ
باوجود صحۃ لائق احتجاج نہیں اگر کوئی شبہ کرے کہ تناقض میں اتحاد زمانہ شرط

شرط ہی کیون نہین کہ وایل نے کبھی حضرت سے امین بالجہر سنا ہو اور کبھی بالاخفا تو تعارض نہ ہا الجواب اگر ایسا ہوتا تو چونکہ اسناد دونون مین ایک ہے تو وایل بالضرور تغایر واقعتین کا بیان کرتا و اذا جہلنا التاریخ حملنا علی التقارن فتعارضا فتساقطا علاوہ اسکے ہم پوچھتے ہین کہ امین بالجہر تمہارے نزدیک کیا ہے اگر سنت ہے تو احتمال ہذا منافی سنیت ہوا اور اگر مستحب ہے تو نیز یہ احتمال اسکا منافی ہے کیونکہ بغیر ترجیح احد الطرفین مفید اباحہ ہوتا ہے نہ مفید استحباب اور ثبوت فعل آنحضرت سے مرۃ یا مرتین جو تعریف استحباب مین ماخوذ ہے بس مقابل اسکے عدم ثبوت فعل و ترک سایر اوقات مین ہے نہ ثبوت عدم فعل اور اگر مباح ہے تو خصم کو مضر ہے حدیث ثانی مین چار وجہون سے اعتراض ہے احتمال تعلیم عنعنہ مدلس تعارض وجہ چہارم محمد بن کثیر راوی کثیر الغلط ہے فی التقریب محمد ابن کثیر کثیر الغلط من صغار التاسعۃ انتہی و حدیث کثیر الغلط مردود قال فی النخبۃ ثم المردود اما ان یکون لسقط او طعن الی ان قال ثم الطعن اما ان یکون لکذب الراوی او تہمتہ بذلک او فحش غلطہ انتہی حدیث ثالث مین تین وجہون سے تکلم ہے احتمال تعلیم تعارض تیسری وجہ علاء ابن صالح صاحب اوہام ہے فی التقریب العلاء ابن صالح التیمی او الاسدی الکوفی صدوق لہ اوہام من السابعۃ انتہی حدیث رابعہ مین تین طرح کا شبہ ہے احتمال تعلیم وجہ دوم ابو اسحاق مختلط ہے اور یونس وہمی ہے فی التقریب یونس ابن ابی اسحق السبیعی الکوفی صدوق یہم قلیلا ابو اسحاق السبیعی اختلط باخرہ انتہی قال النووی فمن المختلطین

قال النووی ... عطاء ابن سائب و ابو اسحاق سبیعی و سعید جریری و سعید ابن عروبۃ و عبد الرحمن بن عبد اللہ مسعودی و ربیعہ استاد مالک و صالح مولی التوامہ و حصین ابن عبد الرحمن کوفی اور سفیان بن عیینہ

عطاء بن السائب وابو اسحق السبیعی وسعید الجریری وسعید بن ابی عروبة
وعبد الرحمن ابن عبد اللہ المسعودی وربیعة استاذ مالک وصالح مولی
التوأمة وحصین ابن عبد الرحمن الکوفی وسفیان بن عیینة الہلالی اور
مختلط کی حدیث قبل از اختلاط مقبول ہے اور بعد اختلاط یا اگر معلوم نہ ہو کہ
بعد اختلاط ہے یا قبل از اختلاط مردود ہے قال النووی اذا اختلط الثقة
لاختلال ضبطہ بخرف او ہرم او لذہاب بصرہ او نحو ذلک قبل حدیث
من اخذ عنہ قبل الاختلاط ولا یقبل حدیث من اخذ عنہ بعد الاختلاط
او شککنا فی وقت اخذہ انتہی وجہ سوم باعتبار عبد الجبار حدیث مرسل ہے
اور مرسل حسب الخصم لائق سند نہیں اور حدیث وائل ابن حجر چند وجہوں سے
مخدشہ ہو وجہ اول بشر راوی ضعیف الحدیث ہے فی التقریب بشر بن رافع ضعیف
الحدیث انتہی وجہ دوم اجتماع ضدین پر مشتمل ہے یعنی پہلی صف کا سننا اور
ارتجاج مسجد کہ اول مقتضی جہر متوسط ہے اور ثانی مقتضی جہر عنیف وہو ممنوع والحکم
العقلی یستلزم الوضع وجہ سوم خلاف واقع پر مشتمل ہے کیونکہ ارتجاج مسجد نبوی
کہ جسکی چھت کھجور کی لکڑیوں کی تھی مشہور نہیں وعدم مطابقة الحکایة للمحکی عنہ
کذب والمشتمل علی الکذب کذب وجہ چہارم حدیث مذکور مضطرب ہے کیونکہ بعض
طرق میں ارتجاج آیا ہے اور بعض میں عدم اسکا وجہ پنجم حدیث مذکور نسخ آمین بالجہر
پر دال ہے کیونکہ اس زمانہ کے لوگ صحابہ وتابعین تھے تو انکا آمین بالجہر کو ترک
کرنا دلیل نسخ ہے کیونکہ باوجود علم حضرت کے فعل پر کہ جس سے ارتجاج مسجد ہوا اسی
فعل کو ترک کرنا بغیر نسخ کے صحابہ وتابعین سے بعید ہے وجہ ششم تعلیم کے

واسطے یہ جہر واقع ہوا ہو اور مؤید اسکے جملہ ترک الناس التامین ہے جو بیہقی
روایت میں وارد ہے حدیث سادس میں دو وجہوں سے گفتگو ہے وجہ اول
ابو بلال لین الحدیث ہے فی التقریب محمد بن سلیم ابو بلال البصری صدوق فیہ
لین انتہی اور لین الحدیث کی حدیث غیر محتج بہ ہے کذا فی النخبۃ وشرحہ وجہ
دوم دلالۃ حدیث جہر آمین پر ممنوع ہے کیونکہ سمع آمین مستلزم جہر کو نہیں جایز
ہے کہ آنحضرت صلعم سے آمین کرنیکی حکایت سنی ہو اسکو روایت کرتا ہے
دیکھو کہ عبد اللہ بن مسعود قرأت سنت فجر و مغرب کے سمع کی روایت آنحضرت سے
کرتا ہے حالانکہ نوافل مذکورہ میں قرأت بالجہر ہرگز صحیح و مشروع نہیں ہے ۹۴ روی الترمذی
عن عبد اللہ بن مسعود قال ما احصی ما سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
یقرء فی الرکعتین بعد المغرب وفی الرکعتین قبل صلاۃ الفجر بقل یا ایہا الکافرون
وقل ہو اللہ احد حدیث سابع میں چار وجہوں سے نظر ہے وجہ اول ابن
ابی لیلی راوی بہت سیء الحفظ ہے فی التقریب محمد بن عبد الرحمن ابن ابی
لیلی سیء الحفظ جدا من السابعۃ انتہی وقال احمد بن حنبل ابن ابی لیلی لا
یحتج بہ رواہ الترمذی اور سوء الحفظ جدا کی حدیث مردود ہے فی النخبۃ ۹۵ ثم
الطعن اما ان یکون بکذب الراوی او تہمتہ بذلک او فحش غلطہ او غفلتہ او فسقہ
او وہمہ او مخالفتہ او جہالتہ او بدعتہ او سوء حفظہ انتہی وجہ دوم حجیہ
بن عدی مخطی ہے فی التقریب حجیۃ بن عدی یخطی من الثالثۃ انتہی
وجہ سوم تعلیم پر محمول ہے وہو التعیین اسلیے کہ مخالف ہے قول مرتضی سے
اور یہی وجہ چارم ہے ۹۶ اخرج الطحاوی وابن جریر وابن شاہین عن ابی وائل

۹۴ قولہ روی الترمذی الخ یعنی کہ عبد اللہ ابن مسعود نے روایت کی ہے کہ کہا میں نہیں گن سکتا کہ کتنی بار میں نے سنا ہے حضرت سے کہ پڑھتے تھے دو رکعتوں میں سنت مغرب کی اور دو رکعتوں میں سنت فجر کی قل یا ایہا الکافرون اور قل ہو اللہ احد ۱۲

۹۵ قولہ التقریب الخ یعنی راوی کا عیب یا تو اسکی غلطی یا بھول یا وہم یا مخالفت ثقات یا جہالت حال یا بدعت یا بد حفظی کی جہت سے ہوگا ۱۲

۹۶ اخرج الطحاوی الخ طحاوی اور ابن شاہین اور ابن جریر نے نکالا ہے ابی وائل سے کہ عمر و علی رضی اللہ عنہما بسم اللہ اور تعوذ اور آمین پکار کر نہیں کہتے تھے ۱۲

کان عمرو علی الا یجہران بالبسملۃ ولا بالتعوذ ولا بامین حدیث ثانی
مین تین وجہون سے نظر ہے وجہ اول حماد بن سلمہ آخر عمر مین متغیر الحفظ
ہوگیا ہے فی التقریب حماد بن سلمۃ تغیر حفظہ باخرۃ انتہی وجہ دوم
سہیل بن صالح آخر عمر مین متغیر الحفظ ہوگیا ہے فی التقریب سہیل ابن ابی
صالح تغیر حفظہ باخرۃ انتہی قال الترمذی وھکذا تکلم بعض اھل الحدیث
فی سہیل ابن ابی صالح ومحمد بن اسحاق وحماد بن سلمۃ ومحمد ابن عجلان
واشباہ ھولاء من الائمۃ انما تکلموا فیہم من قبل حفظہم فی بعض ما رووا
انتہی وجہ سیوم حدیث مذکور مستلزم جہر آمین کو نہین کیونکہ یہود قرینہ محل سے
معلوم کرکے حسد کرین دیکھو کہ غیر مقلدین باوجودیکہ حنفیہ اخفا آمین کرتے ہین
بباعث علم محل وقرینہ آمین کے حنفیہ پر حسد کرتے ہین حدیث تاسع تو ہرگز جہر
آمین پر دلالۃ نہین کرتی بلکہ اخفاء آمین پر دال بالصراحۃ ہے جبکہ ہم ادلہ اخفاء
آمین ذکر کرینگے وہان اسکی دلالۃ کا بیان کرینگے یہہ احادیث متمسکہ غیر مقلدین
ہین کہ بعضون کے صحۃ وحسن مین کلام ہے بلکہ اکثر ضعیف اور بعضی [illegible]
ہین قطع نظر قطعی الدلالہ ہونے سے بعضی برخلاف مدعی دال ہین [illegible]
ہوکر اکابر آئمہ کے حق مین نمایان موہنہ سے نکلا ہے جب ہم نے خفی آمین
کہنے کو قرآن سے ثابت کر دیا اب پہر محتاج کسی اور دلیل کی نہین رہی لیکن ہم
تبرعاً احادیث نبوی اور آثار صحابہ سے ثابت کرتے ہین اخرج احمد وابو یعلی
والطبرانی والدارقطنی والحاکم بطریق شعبۃ عن سلمۃ بن کہیل عن حجر
ابی العنبس عن علقمۃ ابن وائل عن ابیہ انہ صلے مع رسول اللہ صلعم

ع قولہ قال الترمذی الخ یعنی کہا ترمذی نے اور اسی طرح کلام کیا ہے بعض اہل حدیث نے سہیل ابن ابی صالح اور محمد ابن اسحاق اور حماد بن سلمہ اور محمد ابن عجلان اور انکے امثال ائمہ کے حق مین سوا اسکے نہین کہ کلام کیا ہے انکے حفظہ کی سبب بعض مرویات مین ۱۲۰

فلما بلغ غیر المغضوب علیہم ولا الضالین قال آمین واخفی بہا
صوتہ وفی لفظہا کم خفض بہا صوتہ وقال صحیح الاسناد ولم یخرجاہ
ھکذا قال المحقق ابن الھمام والعینی اس حدیث مین شبہ کرتے ہین کہ شعبہ
تین جگہہ اُسمین خطا ہوا اول تو حجر ابی العنبس کہا حالانکہ وہ حجر ابن العنبس ہے
جسکی کنیت ابو السکن ہے دوسری خطا علقمہ بن وائل کو زیادہ کیا حالانکہ
اُسمین علقمہ نہین تیسری خطا خفض بہا صوتہ کہا اور کہنا مد بہا صوتہ
تہا قال ابو عیسی سمعت محمدًا یقول حدیث سفیان اصح من حدیث شعبۃ
فی ھذا واخطأ شعبۃ فی مواضع من ھذا الحدیث فقال عن حجر ابی العنبس
وھو حجر ابن العنبس ویکنی بالسکن وزاد فیہ عن علقمۃ ابن وائل ولیس فیہ
عن علقمۃ وانما ھو عن حجر بن عنبس عن وائل بن حجر وقال خفض بہا
صوتہ وانما ھو مد بہا صوتہ انتہی منشا بخاری کے نکتہ گیری کا صحہ حدیث
سفیان ہے جسکو معیار اسی حدیث کا ٹھرایا ہے تو اسکو اصح بنا کر اُسکی مخالف
مین اعتراض کیا ہے لیکن کوئی دلیل خارج سے بخاری نہین لا سکا اور
جب ہم سفیان کی حدیث مین کلام کرتے ہین تو اسکے معیار ہونے کو کب
مسلم جانتے ہین اولاً بخاری کے اصح کہنے سے حدیث شعبہ ضعیف نہین
ہوتی کیونکہ اسم تفضیل نفس صحۃ کو منافی نہین علاوہ اسکے حاکم نے بہی حکم
بصحۃ حدیث ہذا کیا ہے ثانیًا وہ جو بخاری نے کہا ہے ابن العنبس کے
کنیت ابو السکن ہے نہ ابو العنبس تو عینی نے اُسکے جواب مین لکہا ہے کہ ایک
شخص کے واسطے دو کنیت کا ہونا محال نہین بلکہ واقع ہے اور بہت محدثین

سے یہہ ثابت کیا کہ ابو العنبس کنیت ابن العنبس کی ہے اول سفیان نے
نیز اپنی روایت مین ابو العنبس کہا ہے حدیث دوم میں ابوداؤد کی اسناد مین
اور نیز دارمی مین ایسا ہی موجود ہے اور وہ جو کہا ہے کہ شعبہ نے علقمہ کے
ذکر کرنے میں خطا کی ہے یہہ کہنا بخاری سے موجب تعجب ہی تقریب مین
ہے شعبہ ثقہ حافظ متقن کان الثوری یقول امیر المومنین فی الحدیث وکان
عابدا انتہی تو شعبہ جب ثقہ ہوا اور زیادہ ثقہ معتبر ہے کما فی اصول الفقہ
والحدیث پس خطا شعبہ کیطرف نسبت کرنا اگر خطا نہین تو کیا ہے جایز ہے
کہ اسنادمین علقمہ بن وایل مذکور ہوا در سفیان نے ارسال کیا ہو محدثین
کا قاعدہ ہے کہ کبھی ذکر اور کبھی ارسال کرتے ہین قال الامام مسلم فی
صحیحہ کذلک کل اسناد الحدیث لیس فیہ ذکر سماع بعضہم من بعض ان کان
قد عرف فی الجملۃ ان کل واحد منہم قد سمع من صاحبہ سماعا کثیرا
فجایز لکل واحد منہم ان ینزل فی بعض الروایۃ فیسمع من غیرہ عنہ بعض
احادیثہ ثم یرسلہ عنہ احیانا ولا یسمی من سمع منہ وینشط احیانا فیسمی
الذی حمل عنہ الحدیث ویترک الارسال بعد ازان چند مثالین ذکر کین ہین
من شاء فلیرجع تو بخاری کا حکم کرنا خطائے شعبہ پر ترجیح بلا مرجح ہے بلکہ ترجیح
مرجوح ہے کیونکہ یہان ایک دلیل قوی ہے کہ سفیان نے ترک ذکر علقمہ
کا کیا ہے اور شعبہ نے زیادت نہین کی ہے وہ دلیل یہہ ہے کہ سفیان مدلس
ہے اور مدلس جیسا کہ شیخ کو ساقط کرتا ہے ویسا ہی مافوق شیخ کو بھی ساقط
کرتا ہے تو جایز ہے کہ علقمہ کو بھی ساقط کیا ہو لہذا عن کے ساتھہ روایت کی

حیث قال عن سلمۃ بن کھیل عن حجر ابن عنبس عن وایل ابن حجر قال السید فی رسالۃ اصول الحدیث ربما یسقط المدلس شیخہ ولکن یسقط من بعدہ رجلا ضعیفا او صغیرا الخ اور وہ جو بخاری نے تیسری خطا خفض بہا صوتہ کو لکھا ہے یہ مصادرہ علی المطلوب ہے کیونکہ بخاری نے کوئی دلیل ذکر نہین کی پس منصف آدمی کس طرح قول بلادلیل کو سند جانتا ہے حالانکہ شعبہ کا مرتبہ بخاری سے کم نہین بلکہ خفض کے تائید ابوبکر ابن ابی شیبہ نی جو بخاری کی اُستا ہے- دوسری حدیث کو روایت کیا ہے حدثنا وکیع قال ثنا سفیان عن سلمۃ ابن کھیل عن حجر بن عنبس عن وایل بن حجر قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قرء ولا الضالین فقال آمین وخفض بھا صوتہ ہم جو حدیث ابوسفیان کی صحت کی قایل نہین ہین کس طرح حدیث مخالف جہر کو ضعیف مانینگے حالانکہ ہمارے نزدیک اخفا ثابت ہی نہ جہر بلکہ مویدبالقرآن و الحدیث ہی تو بخاری کا یہہ کہنا کہ شعبہ نے خطا کی اس لئے کہ مخالف حدیث جہر ہے دعوی کو دلیل بنایا ہے وہو کما تری تیسری حدیث وہ ہے جو بخاری ومسلم وامام مالک وامام محمد وترمذی ونسائی وابن ماجہ ودارمی وغیرہم نے روایت کی ہے روی الامام مالک والبخاری والنسائی والدارمی عن ابی ھریرۃ ان رسول اللہ صلعم قال اذا قال الامام غیر المغضوب علیہم ولا الضالین فقولوا آمین فانہ من وافق قولہ قول الملئکۃ غفرلہ ما تقدم من ذنبہ لکن لفظ النسائی فان الامام یقول آمین وفی روایۃ الدارمی فان الملئکۃ تقول آمین وان الامام یقول آمین وفی روایۃ مسلم اذا قال القاری

ولا الضالین فقال من خلفہ آمین فلا فق قولہ قول اھل السماء غفرلہ ما تقدم من ذنبہ للدارمی ھکذا وجہ استدلال - جناب رسالت آب صلعم نے مقتدیون کے آمین کرنے کو امام کی ولا الضالین کہنے پر معلق فرمایا اور یہہ اول دلیل ہے اخفاے آمین امام پر کیونکہ تعلیق مذکور مقتضی تعیین مقام تامین ہے اور بر تقدیر جہر آمین کے یہہ تعلیق لغو ہوتی ہے اور قرینہ اخفا بر ین تعلیق حدیث نسائی ودارمی ہے جسمین فان الامام یقول آمین ہے کیونکہ امام کی آمین کا کہنا مقتدیون کو جتانا دلیل ہے اسپر کہ مقتدیون کو آمین کہنی امام پر علم نہین تہا اور عدم علم مقتدیون کا مستلزم ہے عدم جہر کو ملا علی قاری نے لکہا ہے فیہ[۹۱] حجتان احدھما علی مالک بان الامام یقولھا والثانیۃ علی الشافعی بان یخفیھا الامام لانہ لو کان جہرا لکان مسموعا فیستغنی عن قولہ فان الامام یقولھا **اقول** آنحضرت کا قول فانہ من وافق قولہ قول الملائکۃ اخفاء آمین امام وموتم پر دال ہے اسلئے کہ موافقۃ کو موجب مغفرت گناہان ٹہرایا ہے لیکن وجہ موافقت مذکور نہین کہ وقت مین یا اخفا مین یا نفس کہنے مین ہے اگر موافقت اخفا مین مطلوب ہو فتعین المطلوب اور اگر کسی اور امر مین مطلوب ہو تو ظاہر ہے کہ بطریق اخفا بہی وہ موافقت حاصل ہے پس موافقت تامہ فی الجملہ موافقت سے بہتر ہے فتعین الاخفاء دون الجہر اگر کوئی شبہ کرے کہ جس کتاب مین تامین مقتدی کا تعلیق ولا الضالین پر ہے انہین کتب مین تامین امام پر بہی مذکور ہے اذا امن الامام فامنوا وارد ہے اور عسقلانی وقسطلانی نے لکہا ہے کہ قولو اوال ہے امر بالجہریۃ

حیث تالامنا سبتہ الحدیث للترجمۃ من جہتہ ان فی الحدیث الامر
بقول آمین والقول اذا وقع بہ الخطاب مطلقا حمل علی الجہر ومتی ارید
الاسرار وحدیث النفس قید بذلک انتہی اقول احادیث صحیحہ مین
دو طرح کے تعلیق مذکور ہے اول امام کے ولا الضالین کہنے پر دوم امام
کی آمین کہنے پر تعلیق دوم محتمل دو امر کی ہے اول امام کے آمین کہنے پر دوم
امام سے آمین سُننے پر اور تعلیق اول مین خاص پہلا معنی ہے پس دلالہ تعلیق
اول کی اپنی معنی پر قطعی ہے بخلاف ثانی کے تو محتمل کا قطعی پر حمل کرنا واجب ہے
نہ بالعکس تو اس حدیث کا بھی وہی معنی ہے جو پہلی حدیث کا ہے یعنی تعلیق تامین
مقتدی کا ولا الضالین کے سُننے پر جو وقت تامین کے کہنے کا ہو نہ تامین کے
سُننے پر اور سر اسکا کہ حدیث دوم محتمل دو معنی کے ہو یہ ہے کہ تامین عبارت
ہے آمین کہنے سے نہ آمین سُننے یا سُنانے سے اور کہنا محتمل ہے دو وجہ دونون کا
بلکہ قرینہ قطعیہ تامین امام سے آمین آہستہ کہنے پر یہ ہے کہ امام مالک و امام محمد
نے اسی حدیث اذا امن الامام مین ذکر کیا ہے وکان رسول اللہ یقول آمین
اسواسطے کہ اخبار کرنا کہ آنحضرت آمین فرماتے تھے دال ہے اسپر کہ مقتدیونکو
آنحضرت کی آمین پر وقت نماز خبر نہین تھی ورنہ فایدہ اخبار نہ رہیگا کہ وہ یا مخاطب
جاہل کو عالم کرنا ہے یا اپنا عالم ہونا جتلانا ہے شق ثانی یہان باطل ہے
تو شق اول متعین ہوئی اگر وہ بھی یہان متحقق نہ ہو تو فایدہ خبر باقی نہ رہیگا
اور نیز نسائی اور دارمی کا روایت کرنا فان الامام یقول آمین اسی احتمال کا مؤید
ہے اور وہ جو عسقلانی اور قسطلانی نے فرمایا ہے باعث تعجب ہے اگر یہ کلیہ

یعنی حدیث ثانی الا ان یجہران [illegible] ان دونون حدیث کی ترجمہ سے مناسبت دو جہت سے ہے ایک تو حدیث مین امر ہے آمین کہنے کا ساتھ ولا الضالین کے خطاب قول کے ساتھ مطلقا واقع ہو تو محمول جہر پر ہوتا ہے اور سبب اخفا اسرار کے اور حدیث نفس ارادہ کی جاوے تو مقید ساتھ اس کے ہین ۱۲

صحیح ہو تو چاہیے کہ تشہد اور ربنا لک الحمد اور تسبیحات رکوع و سجود کا جہر کہنا
مسنون ہو حالانکہ خلاف وجہ الملازمۃ فی الصحیحین والموطا والترمذی وابن ماجہ عن ابی ہریرۃ
ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا قال الامام سمع اللہ لمن حمدہ
فقولوا اللہم ربنا لک الحمد الحدیث وفی الصحیحین وغیرہما عن ابن
مسعود انہ قال التفت الینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال اذا صلی
احدکم فلیقل التحیات للہ الحدیث وفی ابی داؤد والترمذی وابن ماجہ
انہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا رکع احدکم فلیقل ثلث مرات سبحان ربی
العظیم وذالک ادناہ واذا سجد فلیقل سبحان ربی الاعلی وذالک ادناہ
اما بطلان التالی فلما فی الترمذی عن ابن مسعود من السنۃ ان یخفی
التشہد قال ابو عیسی العمل علیہ عند اہل العلم انتہی ولما اخرج
ابن ابی شیبہ عن ابن مسعود انہ کان یخفی بسم اللہ الرحمن الرحیم
والاستعاذہ وربنا لک الحمد انتہی پس امام بخاری سے عجب ہے کہ اس حدیث
کو جہر آمین پر دلیل لایا حالانکہ اس کے خلاف پر نص قاطع ہے اس حدیث میں بعض
لوگوں نے یہ تاویل کی کہ جزا کا زمان بعد زمان شرط ہوتا ہے تو جب آنحضرت
نے تعلق آمین مقتدیوں کا امام کے ولا الضالین کہنے پر معلق کیا تو معلوم
ہوا کہ اسوقت وہ آمین کہیں لہذا حضرت نے دوسری حدیث میں اسکا بیان
کر دیا کہ وہ وقت امام کے آمین کہنے کا ہے اس تقریر میں چند سے وجوہ
سے اعتراض ہیں اول تو زمانہ جزا کا شرط سے بعد کبھی نہیں ہوا بلکہ دونوں
کا زمانہ ایک ہی ازانکہ علۃ و معلول یا سبب و مسبب ہیں ان دونوں کا زمانہ ایک

ہوتا ہے دیکھو کہ اہل عربیت کے مذہب پر ہذا اتحاد زمانہ ہے کہ وہ کہتے ہین کہ
حکم جزا مین ہے اور شرط بمنزلہ قید و حال ہے اور حال و ذو الحال کا زمانہ
ایک ہوتا ہے اور تقدم ذاتی مین ہمکو کلام نہین اور وہ یہان متصور نہین
ثانیاً اگر یہی بات ہے تو حدیث اذا امن الامام فامنوا مین بھی اسی طرح
جاری ہوگا کہ وہان بھی لتبدیت زمانی متحقق ہے تو وہان سے ہی یہہ عقدہ
حل نہ ہوا کہ مقتدی کس وقت بعد آمین امام کے آمین کہے ثالثاً اگر احادیث
تسمیع اور تشہد و تسبیح مین کیا کہوگے کہ وہ ابہام و اجمال وہان بھی موجود ہے
پس ثابت ہوا کہ تعلیق ولا الضالین پر کرنا موجب اخفاء آمین ہے۔ چوتھی حدیث
سکتتین ہے فی المشکوٰۃ عن سمرۃ بن جندب انہ حفظ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
سکتتین سکتۃ اذا کبر و سکتۃ اذا فرغ عن قرأۃ غیر المغضوب علیہم
ولا الضالین فصدقہ ابی ابن کعب رواہ ابو داؤد و روی الترمذی و ابن ماجۃ
والدارمی نحوہ انتہیٰ اور شک نہین کہ بقرینہ مقابلہ و مقام یہہ سکتہ ثانیہ بھی
بمعنی سکوت محض نہین بلکہ قرأۃ خفیہ ہے کیونکہ سکتہ اولیٰ ثنا کے پڑہنے کے لئے
ہے تو سکتہ ثانیہ نیز کسی امر کے پڑہنے کے لئے ہوگا اور احادیث سے سوای آمین
کے اس مقام مین اور کوئی شے ثابت نہین پس معلوم ہوا کہ آمین بالاخفاء
مسنون ہے جیسا ثنا بالاخفا قال الطیبی الشافعی فی شرح المشکوٰۃ والاظہر
ان السکتۃ الاولیٰ للثناء والسکتۃ الثانیۃ للتامین انتہیٰ اور بعضون
نے جواب دیا کہ مراد سکتہ ثانیہ سے بعد الفاتحہ مع المتعلقات اس کے کہ ہے یعنی
یہہ سکتہ حد آمین کے ہو لیکن اسکو یاد نہ رہا کہ حدیث مین سکتہ اذا فرغ من الفاتحہ

نہیں بلکہ لفظ خاص غیر المغضوب علیہم ولا الضالین وارد ہے والخاص
لا یحتمل التکرار والتاویل پانچویں حدیث عن ابی موسی الاشعری قال
قال رسول اللہ صلعم اذا صلیتم فاقیموا صفوفکم ثم لیؤمکم احدکم
فاذا کبر فکبروا واذا قال غیر المغضوب علیہم ولا الضالین فقولوا آمین
وجہ الاستدلال ظاہر علی من طالع الاستدلال بالحدیث الثالث
واما الآثار فمنہا ما رواہ محمد فی کتاب الآثار حدثنا ابو حنیفہ ثنا حماد
ابن ابی سلیمان عن ابراہیم النخعی قال اربع یخفیہن الامام التعوذ وبسم اللہ
الرحمن الرحیم وسبحانک اللہم وآمین ومنہا ما رواہ الطبری
فی تہذیب الآثار حدثنا ابو بکر بن عیاش عن ابی سعید عن ابی وائل قال
لم یکن عمر وعلی یجہران ببسم اللہ الرحمن الرحیم ولا بآمین ومنہا
ما اوردہ صاحب الکشاف والبیضاوی فی تفسیرہما روی الاخفاء
عن عبد اللہ بن مغفل وانس ومنہا ما اوردہ الشیخ فی العوارف عن شیخ
الطائفہ قال یخفی الامام اربعۃ اشیاء التعوذ والبسملۃ وآمین وسبحانک
اللہم وبحمدک ومنہا ما اوردہ الامام ابن الہمام روی عن ابن مسعود
اربع یخفیہن الامام وذکر من جملتہا التعوذ والتسمیۃ وآمین ومنہا
ما اخرجہ ابن ماجہ عن ابی ہریرہ قال ترک الناس التامین الحدیث
اور ظاہر ہے کہ زمانہ ابو ہریرہ زمانہ صحابہ وتابعین کا تہا پس یہ استدلال ہے
اسپر کہ صحابہ وتابعین نے ترک جہر آمین پر اتفاق کیا تہا کیونکہ لام استغراق
کا ہے اور قرینہ عہد موجود نہیں اما دلیل عقلی پس وہ موقوف ہے تین مقدمات

مقدمہ اولی اجماع ہے کہ ما ثبت بین الدفتین بخط القرآن فہو کلام اللہ
کذا النقل الیقینی والسیوطی وغیرہما اور یہی سبب ہے کہ اسماء سور و تعداد آیات
وکلمات و حروف وارباع وانصاف واثلاث واوقاف و رکوع وغیر ذلک
دوسری خط متغایر قرآن سے لکھتے ہیں یہانتک کہ بسم اللہ میں بھی چونکہ
اختلاف ہو تو اوسکو بھی کچھہ تغیر سے لکھتے ہیں۔

مقدمہ ثانیہ جو قرآن ہی نہیں وقت اسماع واجب ہے کہ بآواز قرآن نہ پڑھا جاوے
اور یہی منشاء ہے کہ شافعیہ وقت قراءۃ فاتحہ بسم اللہ کو جہراً پڑھتے ہیں اور
حنفیہ اخفاء سے پڑھتے ہیں کیونکہ فریق اول کے نزدیک جزو فاتحہ ہے اور
فریق ثانی کے نزدیک فاتحہ کی جزو نہیں۔

المقدمۃ الثالثۃ آمین باتفاق قرآن سے نہیں اور یہی سبب ہے کہ بخط قرآن
نہیں لکھی جاتی تقریب استدلال آمین وقت جہر قرءت بآواز قرآن نہ چاہیے
تاکہ مشابہ بالقرآن نہ ہو اور اس سے لازم نہیں کہ وقت اخفاء قراءۃ جہر بالتامین
کرے اسلئے کہ مظنہ اشتباہ بالقرآن حالۃ اخفاء میں نہیں تو قیاس اخفاء جہر
قیاس مع الفارق ہے وہو کما تری مثبت بالقرآن والاحادیث والآثار
والدلیل العقلی المرکب من المقدمات النقلیۃ ان الاخفاء بالآمین
افضل واحب هذا ما حققنا فی هذا الباب واللہ اعلم عندہ تعالی ÷



سوال نہم

نماز میں زیر ناف ہاتھ باندھنا

الجواب المستطاب اقول بتوفیق اللہ وتوفیقہ کہ تقریب جواب چند مقدمات پر موقوف ہے اولا ہم تمہید مقدمات کرکے ثانیاً جواب دیتے ہیں

المقدمۃ الاولی اصول فقہ میں ثابت ہے کہ کتاب کی خبر احاد کے ساتھ بیان تفسیر وتقریر ہو سکتی ہے اور بیان تغییر نہیں ہو سکتا اور تخصیص کتاب بخبر احاد جایز نہیں اور وقت حاجت سے بیان کی تاخیر جایز نہیں اور وقت خطاب سے بیان تغییر وتقریر کی تاخیر جایز ہے فی التوضیح ان بیان التفسیر والتقریر یجوز للکتاب بخبر الواحد دون التغییر لانہ دونہ فلا یغایرہ ولا یجوز تخصیص بخبر الواحد عندنا ولا یجوز تاخیر البیان عن وقت الحاجۃ لانہ تکلیف بما لا یطاق وہل یجوز تاخیرہ عن الخطاب فبیان التقریر والتفسیر یجوز موصولا ومتراخیا لقولہ تعالی ثم ان علینا بیانہ انتہی فی التلویح قولہ فبیان التقریر والتفسیر یجوز موصولا ومتراخیا اتفاقا ای بیننا وبین الشافعی والا فعند اکثر المعتزلۃ والحنابلۃ وبعض الشافعیۃ لا یجوز تاخیر بیان المجمل عن وقت الخطاب فان قلت فما فائدۃ الخطاب علی تقدیر تاخیر البیان قلنا فائدۃ العزم علی الفعل والتہیؤ لہ عند ورود البیان فانہ یعلم منہ احد المدلولات بخلاف الخطاب بالمہمل فانہ لا یفہم منہ شئ اصلا واستدل علی جواز تراخی بیان التفسیر عن وقت الخطاب

لقولہ تعالی ثم ان علینا بیانہ ای اذا قرءناہ بلسان جبریل ثم علیك
فاتبع قرآنہ وتکرر فیہ حتی یرسخ فی ذھنك ثم ان علینا بیانہ ای بیان
ما اشکل علیك من معانیہ وانما حمل علے بیان التفسیر لان معناہ اللغوی
ھو الایضاح ودفع الاشتباہ واما تسمیۃ التغییر بیانا فاصطلاح ولو سلم
فبیان التفسیر مراد اجماعا فلا یراد غیرہ دفعا للعموم المشترك ولو
سلم ان اللفظ عام ولیس بمشترك فبیان التغییر قد خص منہ
بالاجماع انتہی **اقول** اس مقدمہ کی تمہید سے جواب حاصل ہوا اسکا
جو حضرت امام اعظم پر باب شروط صلوۃ مین کرتے ہین اس طرح کہ قولہ
تعالی اِذَا نُوْدِیَ لِلصَّلٰوۃِ مِنْ یَّوْمِ الْجُمُعَۃِ فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰہِ وَذَرُوا الْبَیْعَ
بیان شرائط سے ساکت ہے اور عموم خطاب کی حیثیت سے عام تو تخصیص عام
کتاب خبر ظنیہ کے ساتھ جائز نہین اور نہ اشتراط قطعی ظنی کے ساتھ جائز ہے
وجہ سقوط یہ ہے کہ اذا نودی للصلوۃ مین کلمہ صلوۃ مجمل ہے کیونکہ
جناب الہی نے کمیۃ من حیث تعیین اعداد الرکعات اور کیفیۃ من حیث
اداء بالارکان والشرائط اور دیگر خصوصیات لاحقہ بیان نہین کئے ہین
پس اگر شرائط کا بیان کرنا تخصیص قطعی بالظنی ہے تو چاہئے کہ کل ارکان
اور شرائط کا بیان بھی ایسا ہو واللازم باطل فالملزوم مثلہ بلکہ حق یہ ہے کہ آیۃ
مجمل ہے اور اخبار و آثار نے حجاب اجمال کو اسکے مونہہ سے اٹھایا ہے اور مجمل
کتاب کا بیان خبر واحد کے ساتھ جائز ہے علاوہ اسکے اگر مراد آنکی یہہ ہے کہ
فاسعوا الی ذکر اللہ مین خطاب عام غیر مخصوص منہ البعض ہے تو یہ ممنوع ہے

کیونکہ نص مذکور سے اعمی و اعرج و مریض خارج ہے کیونکہ سند بذریعہ حدیث
بقول تعالی لیس علی الاعمی حرج ولا علی الاعرج حرج ولا علی المریض
حرج ثابت ہوا اور نیز مملوک و مسافر و عورت باجماع جو مستند باخبار واثار ہے
اس سے خارج ہے اگر مراد ان کے عام مخصوص منہ البعض ہے تو اعتراض
انکا ساقط ہے کیونکہ جب قطعی مخصوص بالقطعی ہوئی تو خبر احاد و قیاس سے اگر
ساتھ بھی تخصیص جائز ہے فانہم والنصف تفریع اس مقدمہ کی تمہید سے
ثابت ہوا کہ مجمل کا بیان ادون کے ساتھ جائز ہے مثلاً مجمل قطعی اور بیان
ظنی ہو تو جائز ہے پس اگر دونوں ظنی ہوں تو بطریق اولی جائز ہے اعنی
دونوں خبر احاد ہیں لیکن مجمل نہایت قوت صحت میں ہے اور بیان اس سے
قوت میں کم ہے ۔

المقدمہ الثانیہ ان الحدیث المرسل ما سقط السند من اخرہ بعد التابعی حتی
صورت اس طرح ہے کہ تابعی خواہ صغیر ہو یا کبیر کہتا ہے قال رسول اللہ صلعم
کذا او نحو ذالک ھکذا فی شرح نخبۃ الفکر اگر کوئی کہے کہ تابعی جس صحابی سے حدیث بیان
کا نام لیتا ہے مگر یہ معلوم نہ ہو کہ اس تابعی کا اُس صحابی سے ثابت ہے یہ بھی
مرسل ہے یا نہیں تو ہم کہتے ہیں کہ مرسل ہے کیونکہ جب تابعی نے اپنے
مروی عنہ کا نام کہ خواہ وہ صحابی ہو خواہ تابعی خواہ دونوں حذف کر دیا تو
وہ حدیث ہر تقدیر پہ مرسل ہے جب اُس نے صحابی کا ذکر کیا تو بطریق اولی
مرسل ہے دیکھو کہ تعریف مرسل میں تعمیم تابعی صغیر ہو یا کبیر ہمارے قول
کا موید ہے علاوہ اسکے وہ تقسیم جو ارباب اصول نے کی ہے ہمارے دعوی

کی سند ہے بیان اسکا اس طرح سے قالوا فالسقط اما ان یکون من مبادی
السند من مصنف او من آخرہ بعد التابعی او غیر ذلک فالاول المعلق
والثانی المرسل والثالث ان کان باثنین فصاعدا مع التوالی فہو المعضل
والا فالمنقطع فی شرح نخبۃ الفکر وکذا ان سقط واحد فقط او اکثر من
اثنین لکن بشرط عدم التوالی بل لا یزید فی کل موضع من الاسناد عن
واحد ہذا ہو الصحیح الذی ذہب الیہ الجمہور والخطیب وابن عبد البر
وغیرہما من المحدثین ان المنقطع مالم یتصل اسنادہ علی ای وجہ کان
انقطاعہ بحیث یشمل المرسل والمعضل والمعلق لکن الاکثر ما یستعمل فی
روایۃ من دون التابعی عن الصحابی کمالک عن ابن عمر وقیل ما اختل
فیہ رجل قبل التابعی محذوفا کان الساقط او مبہما کرجل وشیخ
وقیل ما روی عن تابعی او من دونہ قولا او فعلا قال النووی وہذا
غریب فان ہذا ہو المقطوع لا المنقطع انتہی پس یہہ سب عبارتیں اس پر دال
ہین کہ جس حدیث مین بعد تابعی سقط ہو تو وہ معلق نہین کیونکہ ابتدا سے ساقط
نہین اور معضل ومنقطع نہین اسلیے کہ یہہ دونون کا اطلاق اس حدیث پر ہے
جو اسمین راوی تابعی سے پہلے ساقط ہو دو یا زیادہ دو سے اگر مع التوالی
سقط ہو تو وہ معضل ہے ورنہ منقطع ہے اگر وہ حدیث جسمین بعد تابعی سقط
ہے لیکن صحابی مذکور ہے مرسل نہو تو تقسیم حاصر نہ ہوگی واللازم باطل فکذا
الملزوم پس ثابت ہوا کہ انکا قول اس صورت سے کرنا کہ ان یقول التابعی
سواء کان صغیرا او کبیرا قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کذا

او فعل كذا او فعل بحضرته كذا او نحو ذلك بانہ مرسل ہے۔ بنا بر طرد و جمع ٭

المقدمۃ الثالثۃ مرسل مطلقاً امام اعظم و امام مالک و امام احمد و غیرہ ائمہ کے نزدیک حجت ہے فی شرح نخبۃ الفکر قال الملا علی القاری المالك فی المشهور عنه انه صحيح وابو حنيفة وطائفة من اصحابه وغيرهم من ائمة العلماء كاحمد فی المشهور عنه انه صحيح حجة بل حكى ابن جرير اجماع التابعين باسرهم على قبوله ولم يأت عنهم انكاره ولا عن واحد من الائمة بعدهم الى راس المائتين الذين هم من القرون الفاضلة المشهود لها من الشارع صلعم بالخيرية وبالغ بعض القائلين بقبوله فقدموه على المسند معللا بان من اسند فقد احالك ومن ارسل فقد تكفل لك انتهى

وفيه ايضاً وقال الشافعی يقبل ان اعتضد بمجيئه من وجه آخر يباين الطريق الاولى بان يكون شيوخهما مختلفة سواء كان مسنداً او مرسلاً او اعتضد بان افتى عوام اهل العلم بمعناه واذا كان المرسل منصفاً من كبار التابعين ليترجح احتمال كون المحذوف ثقة في نفس الامر فان قيل اذا اعتضد بمسند فالمسند هو الحجة ولا حاجة الى المرسل قيل بان المرسل تقوى بالمسند وبان به قوة الساقط وصلاحيته للاحتجاج اذ المسند قد يكون ضعيفاً وقيل هما دليلان اذ المسند دليل برأسه والمرسل دليل برأسه والمرسل يعتضد ويصير دليلاً آخر فيترجح بهما الخبر عند معارضة خبر آخر ليس له طريق سوى مسنده انتهى قال الفاضل العارف عبد العزيز ملتانی فی کتاب المسمى بكوثر النبي المسألة

عند التفرد ان يكون ضعيفا وسندا بينهما ربما يكون صحيحا وضعيفا الخ. سبحان الله اذا روى المرسل من وجه آخر مسندا او مرسلا فيه وضعيح متصل صح المرسل انتهى -

المقدمة الرابعة تم محدثين سے ہے ان اصح الحديث ما رواه البخاري ثم ما رواه مسلم ثم ما كان على شرطهما ثم ما على شرط البخاري ثم ما على شرط مسلم

المقدمة الخامسة مسلم نے مقدمہ صحیح اپنے مین علما سلف وخلف کے اجماع کا دعوی کیا ہے کہ اگر معنعن کے راویوں مین لقا ممکن ہو تو وہ اتصال وسماع پر محمول ہے بشرطیکہ راوی مدلس نہ ہو والمعنعن هو الذي فيه فلان عن فلان

المقدمة السادسة علقمہ بن وائل ابن حجر کوفی صدوق ہے امام مسلم نے اپنی صحیح مین باب وضع يده اليمنى على اليسرى مین علقمہ کے روایت اسکے باپ وائل ابن حجر سے نکالی ہے حدثنا زهير ابن حرب قال نا عفان قال نا همام قال نا محمد بن جحادة قال حدثني عبد الجبار ابن وائل عن علقمة بن وائل ومولى لهم انهما اخبراه عن ابيه وائل بن حجر انه راى النبي صلى الله عليه وسلم رفع يديه حين دخل في الصلوة كبر وصف همام حيال اذنيه ثم التحف بثوبه ثم وضع يده اليمنى على اليسرى پس وہ جو ترمذی نے علل کبیر مین فرمایا ہے سالت البخاري هل سمع علقمة عن ابيه قال ان علقمة ولد بعد موت ابيه بستة اشهر شرط مسلم پر صحیح ہوا

نہین کیونکہ مسلم نے احتجاج متعین میں امکان لقا معاصر کو کہا ہے بلا اسی یعنی
کے قول کے منافی ہے جواب ما جاء فی المراۃ اذا استکرهت علی الزنا مین
جبکہ وہ حدیث حسین علقمہ بن وائل عن ابیہ ولع ہے نقل کرکے کہا ہے ہذا
حدیث حسن غریب صحیح وعلقمہ بن وائل ابن حجر سمع من ابیہ وھو
اکبر من عبد الجبار ابن وائل وعبد الجبار ابن وائل لم یسمع من ابیہ انتہی
تقریب استدلال بعد تمھید المقدمات الشدیدۃ بالبراھین الرصینۃ
والاصول المؤیدۃ بالحجج المنصوصۃ نشرع فی تقریب الجواب مستعینا
من جناب الملک الوھاب فنقول قد اخرج البخاری عن ابی حازم
عن سہل بن سعد قال کان الناس یؤمرون ان یضع الرجل الید الیمنی
علی ذراعیه فی الصلوۃ وقال ابو حازم ولا اعلمه الا ینمی ذلک النبی صلعم
وروی مسلم مثل ذلک عن وائل بن حجر کما سبق ذکرہ فی مقدمہ
فلیتذکر وعن هلب الطائی قال کان رسول الله صلعم یؤمنا فیاخذ
شماله بیمینه رواہ الترمذی وقال حدیث حسن وفی الباب عن وائل
ابن حجر وغطیف ابن الحارث وابن عباس وابن مسعود یہ سب
احادیث سنیہ وضع یدیمنی بیسری پر دال ہین لیکن بیان موضع مین کہ سینہ
یا سینہ کے نیچے ناف کے اوپر یا ناف کے نیچے باندہے مجمل ہے فنقول الله
روی ابن ابی شیبۃ فی مصنفه **حدثنا** وکیع عن موسی بن عمیر
عن علقمۃ ابن وائل ابن حجر عن ابیه قال رایت النبی صلی الله علیه وسلم
وضع یمینه علی شماله فی الصلوۃ تحت السرۃ یہ حدیث صحیح شرط مسلم

لانّ وکیع بن الجراح ابن ملیح الرواسی بضم الراء وھمزۃ ثم مھملۃ ابو
سفیان الکوفی ثقۃ حافظ عابد من الکبار التاسعۃ وموسی ابن عمیر
التمیمی العنبری الکوفی ثقۃ من کبار التاسعۃ ھکذا فی التقریب لہذا
شیخ قاسم قطلوبغا حنفی نے تخریج احادیث الاختیار میں بعد نقل کرنے اس
حدیث کے مصنف ابن ابی شیبہ سے فرمایا ھذا سند جید وکیع احد الاعلام
وموسی ابن عمیر وثقہ ابو حاتم وروی عنہ النسائی وعلقمۃ وقد اخرج
عنہ البخاری فی رفع الیدین ومسلم فی صحیحہ والعلماء الاربعۃ ووثقہ
ابن حبان انتہی جرح جو اس حدیث پہ کرتے ہیں بان علقمۃ قد ولد بعد ستۃ
اشھر عن موت ابیہ شرط مسلم پر صحیح نہیں اور نیز ترمذی کے قول سے
معارض ہے لما مر فی المقدمۃ السادسۃ بلکہ حدیث صحیح متصل ہے
لما مر فی المقدمۃ الخامسۃ اور مقدم ہے اس حدیث پر جو شرط بخاری
اور مسلم پر نہیں لما مر فی المقدمۃ الرابعۃ اگر جرح مسلم ہو تو حدیث مرسل ہے
لما مر فی المقدمۃ الثانیۃ والمرسل حجۃ لما مر فی المقدمۃ الثالثۃ کیف
وقد اعتضد بالحدیث المسند الذی رواہ ابو جحیفۃ ان علیا قال من سنۃ
الصلوۃ وضع الاکف علی الاکف تحت السرۃ رواہ ابو بکر ابن ابی شیبۃ
وابو داؤد والدارقطنی والبیہقی ورزین وفی روایۃ من السنۃ وضع الاکف
علی الاکف تحت السرۃ رواہ ابو داؤد عن ابی ھریرۃ انہ قال وضع الاکف
علی الاکف تحت السرۃ رواہ ابو داؤد وعن حجاج بن حسان انہ قال سألت
ابا مجلز کیف یضع قال یضع باطن کف یمینہ علی ظاھر کف شمالہ ویجعلہا

قتالہ تحت رواہ ابن ابی شیبہ وہ جو کہ روایت میں ہے کیا ہے اور فی سندہ
عبد الرحمن ابن اسحق بن الحارث الواسطی ابو شیبہ تدیقال کوفی ضعیف
من السابعہ ہمکو مضر نہیں مانا وجہ ہے دہ اول یہہ جرح اجمالی ہے اور جرح
اجمالی باتفاق قبول نہیں۔ ثانیا یہہ حدیث اگر یہہ ضعیف ہو لیکن متروک
العمل نہیں کیونکہ کوئی حدیث صحیح الاسناد اسکی معارض نہیں کہ متروک بنے۔
اگر کوئی شبہ کرے کہ اسکے معارض وہ حدیث ہو جو ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں
وائل بن حجر سے روایت کی ہے قال صلیت مع رسول اللہ صلعم و وضع
یدہ الیمنی علی یدہ الیسری علی صدرہ ہم کہتے ہیں کہ یہہ حدیث معارض نہیں
کیونکہ آنحضرت کے فعل کی حکایت ہے وجہ کہ یہہ الفعل لا یعم لما مر تحقیقہ
فی بحث رفع الیدین تو یہہ حدیث اس پر دال نہیں کہ وضع الید علی الصدر سنت
ہے بلکہ اسپر دلالت کرتی ہے کہ آنحضرت سے وضع علی الصدر واقع ہوا ہے تو یہہ
وضع تحت السرۃ کے سنیت کو مضر نہیں الا سو یہہ ہے کیونکہ لیست سنتا واظب
علیہ النبی صلعم مع ترک مرۃ او مرتین تو آنحضرت نے وضع تحت السرۃ کو ایکبار
یا دوبار ترک کیا تاکہ امت مرحومہ ضعیفہ پر واجب نہ ہو اور حدیث مذکور ہم پر
حجہ جب ہوتی کہ وضع تحت السرۃ کی وجوب کے ہم قائل ہوتے وہو کما تری
بلکہ حق یہہ ہے کہ حدیث مذکور اس جزو طلبی کے بیان کے واسطے ہے جو
مفہوم سنت وضع تحت السرۃ میں ماخوذ ہے کہ وہ ترک مرۃ او مرتین ہے
جیسے روایت علی جزو ثبوتی کے لئے کہ مواظبت ہی بیان ہے فہذا لنا علیہم
لا لہم علینا وجہ ثالث حدیث مرسل جو معتضد بسند ضعیف ہو وفقا الائمۃ

حجت ہے اور مسند غیر معتمد پر راجح ہے لما مر فی المقدمہ الثالثہ وجہ رابع
حدیث صدر بسبب مخالفت اجماع معلول و مرجوح ہے کیونکہ سوائے شافعی
کے وہ بھی ایک قول مین کسی نے اسپر عمل نہین کیا امام شافعی سے بھی قول
مشہور مین رجوع ثابت ہو لہذا نووی شافعی نے شرح مسلم مین کہا ہے -
ویجعلہما تحت صدرہ فوق السرۃ ھذا مذھبنا المشھور وبہ قال
الجمھور وقال ابو حنیفۃ وسفیان الثوری واسحاق بن راھویہ وابو
اسحق المروزی من اصحابنا یجعلہما تحت سرتہ وعن علی ابن ابی طالب روایتان
کالمذھبین وعن احمد روایتان کالمذھبین وروایۃ ثالثۃ انہ یخیر
بینہما ولا ترجیح وبہذا قال الاوزاعی وابن المنذر وعن مالک روایتان
احدھما یضعہما تحت صدرہ والثانیۃ یرسلہما ولا یضع احدھما علی
الاخری وھذہ روایۃ جمھور اصحابہ وھی مذھب اللیث ابن سعد
وعن مالک استحباب الوضع فی النفل والارسال فی الفرض وھو الذی
رجحہ البصریون من اصحابہ انتہی اس سے معلوم ہوا کہ کسی مجتہد کا مذہب
وضع علی الصدر نہین نہ قبل از شافعی نہ بعد او بلکہ شافعی بھی قول مشہور مین
اجماع سے اتفاق رکھتا ہے اور مذاہب ان تین امرون مین منحصر ہین
وضع یا ارسال وضع یا تحت سرہ یا فوق سرہ کما قال الترمذی والعمل
علی ھذا عند اھل العلم من اصحاب النبی صلعم والتابعین ومن بعدھم
یرون ان یضع الرجل یمینہ علی شمالہ فی الصلوۃ ورای بعضھم ان
یضع فوق السرۃ ورای بعضھم تحت السرۃ وکل ذلک واسع عندھم

اگر وضع علی السنہ بھی کسیکا مذہب ہوتا تو ترمذی اسکو بھی نقل کرتا جیسا کہ
اور مذہب نقل کئے ہیں اور وضع کی حصر دو مذہب میں کرتا فللہ در الرسالۃ
المعتضد بفتوی العلماء الاعلام مقدم علی الحدیث الغیر المعتضد
المخالف عن فتوی الاجماع لما مر فی المقدمۃ الثالثۃ وجہ خامس عبد الرحمن
ابن اسحاق واسطی امام صاحب کے بعد پیدا ہوا ہے تو اسکا ضعف امام کے سبب
کی قوۃ کو مضر نہیں کیونکہ ضعف سند مین بعد امام کے پیدا ہوا ہے شاید کہ امام
کو غیر ضعف پہنچا ہو وجہ سادس ہم نے مقدمہ اولی میں ثابت کیا ہے کہ دلیل
کا محل کے قوۃ مین ہونا واجب نہیں تو حدیث ضعیف محل صحیح کا بیان واقع
ہوسکتی ہے جیسکہ خبر واحد مجمل قطعی کے بیان کے لئے صالح ہے وجہ سابع
حدیث مروی باسانید ضعیفہ تعدد طرق کے سبب ضعف سے نکلکر حسن لغیرہ
کے رتبہ کو پہنچتی ہے

سوال چہارم

آنحضرت کا مقتدیونکی سورۃ فاتحہ سے منع کرنا

الجواب المستطاب اقول وباحول نشرع اولا فی ایراد الادلۃ علی منع
قرءۃ الماموم خلف الامام ونجیب ثانیا عن ادلۃ الخصم جوابا یشفی العلیل
ویطفی الغلیل فاعلم یرشدک اللہ تعالی علی علم الکتاب والسنۃ
ان علی منع القرءۃ خلف الامام دلائل بارقۃ وحجج ساطعۃ لا یطفیہا
کلام الاذہان ولا یحصیہا افکار الانس والجان وانا نذکر منہا عدۃ من الادلۃ المؤید

بقسطاس البرهان لئلا یکون للناس حجۃ علی اللہ بعد البیان وماذا
بعد الاعلام والاعلان الا الضلال والطغیان منها عن ابی ھریرۃ
قال قال رسول اللہ صلعم اذا امن القاری فامنوا فان الملائکۃ تؤمن
فمن وافق تامینہ تامین الملائکۃ غفر لہ ما تقدم من ذنبہ رواہ البخاری
وقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا امن الامام فامنوا فانہ من وافق
تامینہ تامین الملائکۃ غفر لہ ما تقدم من ذنبہ متفق علیہ وفی
روایۃ قال اذا قال الامام غیر المغضوب علیھم ولا الضالین فقولوا آمین
فانہ من وافق قولہ قول الملئکۃ غفر لہ ما تقدم من ذنبہ ھذا لفظ البخاری
ولمسلم نحوہ توجیہ الاستدلال باربعہ وجوہ وجہ اول آنحضرت صلعم نے
امام کو باسم قاری تعبیر فرمایا اگر قرات امام ومقتدی میں مشترک ہوتے
تو امام کو باسم قاری خاص نہ فرماتے اگر کوئی شبہ کرے کہ یہہ عمل بمفہوم مخالف
پر ہے وہو لیس بحجۃ عند الحنفیہ تو جواب دو وجہ سے ہے اولاً خصم مفہوم مخالف
کے حجۃ ہونے پر قایل ہے فالحدیث حجۃ علیہ ثانیاً یہہ اس باب سے
نہین بلکہ کلام اسمین ہے کہ مراد قاری سے مفہوم عام مشترک بین الامام
والمقتدی ہے یا خاص امام ہے بدین طور کہ قرات صفت خاصہ امام کی
ہو یا بدین طور کہ اطلاق عام ومراد خاص ہو اول باطل ہے کیونکہ تامین
اتباع امام کے قول کے ساتھہ ہے نہ کہ اُسکے ساتھہ جو عام ہے امام ومقتدی
سے اور ثانی مطلوب ہی جس پر طبایع اذکیا مرغوب ہے ثالث نیز باطل ہے
ورنہ ارتکاب مجاز بغیر قرینہ صارفہ عن الحقیقۃ لازم آئیگا ومثل ھذا بعید

سے موافق ہوا اگلا گناہ اسکا بخشے جاینگے یہہ حدیث متفق علیہ ہی اور ایک روایت میں ہی کہ جب امام غیر المغضوب علیہم ولا الضالین کہے تو تم آمین کہو اسواسطے کہ جسکا قول ملائکہ کے قول سے موافق ہوا اسکا اگلا گناہ بخشے جاینگے یہہ لفظ بخاری کے ہیں اور مسلم میں ایسا ہی ہے ۱۲

عن الرسول الذی هو افصح العرب العرباء و ابلغ الادباء والخطباء اگر
کوئی کہے کہ امام کواسلئے باسم قاری تعبیر کیاکہ قرات اسکی ظاہری نہ مقتدی کی
توجواب یہ ہے کہ اطلاق عام شامل قرات خفیہ اور جہریہ کرکے ارادہ خاص
فرد کا کہ قرات جہریہ ہے لینا ارتکاب مجاز سے خالی نہیں اور صرف الی المجاز
بغیر قرینہ مانعہ اور نکتہ رفیعہ کے جائز نہیں اما یہ قول کہ ان المطلق اذا اطلق
یراد بہ الفرد الکامل عام و مطلق نہیں ورنہ جمیع عمومات اور اطلاقات مین
تخصیص و تقیید بلا ضرورت قاضیہ لازم آئیگی اور ہر جگہ یہ عام و مطلق سے
فرد کامل لیا جاویگا وھل ھذا الا انھدام اساس الشریعۃ و انطفاء بدرا من
الملۃ الرضعۃ اعاذ اللہ منہ وجہ ثانی اگر مقتدی بھی قرات فاتحہ
کرے تو اکثر اوقات اُسکو ممکن نہیں کہ اتباع امام کرے تقریر الملازمت امام
نصف فاتحہ مین تہا کہ مسبوق نے اقتدا کی یا آنکہ بطئی التدرت نے سریع القرات
کے ساتہہ اقتدا کی پس امام نے فاتحہ خلاص کیا اور مقتدی مثلاً اھدنا الصراط
المستقیم کو پہنچا تو مقتدی یا آمین کہیگا یا نہ کہیگا دونون امر باطل ہین فالملزوم
مثلہ اما اول اسلئے کہ نظم قرآن یہہ عبارت مختلط بنے گی اھدنا الصراط المستقیم
آمین صراط الذین انعمت علیہم تو لازم آئیگا اختلال غیر کلام اللہ کلام اللہ مین
اور ادخال کلام اجنبی غیر مرتبط قرآن مین حرام ہے کیونکہ اسمیں شائبہ تحریف
ہے وہو حرام قطعاً و مقدمۃ الحرام حرام قطعاً اما ثانی اسلئے کہ خلاف امر نحضرت
لازم آیگا اذا قال الامام ولا الضالین فقولوا آمین واذا قال القاری
ولا الضالین فقولوا آمین اذا امن الامام فامنوا کیونکہ ان احادیث وارد

کہ جمیع طریق سے خصم پاستدلال وارد ہے وجہ ثالث جب مقتدی
امام کی تابعداری کے باعث اثنا قرءۃ فاتحہ مین آمین کہیگا اور جب آپ
ولا الضالین پڑہیگا تو آمین کہیگا یا نہ بر تقدیر اول مقتدی کو دو بار آمین
کہنا پڑے گا ایک بار درمیان فاتحہ کی دوسری بار بعد فاتحہ کی
واہی شناعۃ اشنع من ہذا بر تقدیر ثانی آمین کا کہنا غیر محل مقتضی لہ مین لازم
آئیگا وہو باطل وجہ رابع اگر مقتدی بھی قاری ہوتا تو آنحضرت صلعم اس
طرح ارشاد فرماتے اذا قولوا ولا الضالین فقولوا آمین کیونکہ جب امام وماموم
دونون بالاستقلال فاتحہ کے قاری ہوئے تو ہر ایک کو باستقلال لاحق
ہوگا جو تابع فاتحہ کا ہے کہ وہ تامین ہے نہ آنکہ امام وماموم فاتحہ پڑہنے
مین مستقل ہین اور فاتحہ کی تابع مین جو آمین ہے مقتدی تابع امام رہے
کیونکہ یہہ خلاف واقع اور خلاف معقول ومنقول ہے وہذا کلہ ما تفردت بہ
فافہم **منہا** عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلعم اذا جئتم
الی الصلوۃ ونحن سجود فاسجدوا ولا تعدوہ شیئا ومن ادرک
رکعۃ فقد ادرک الصلوۃ رواہ ابوداؤد وعن ابی ہریرۃ انہ کان
یقول من ادرک الرکعۃ فقد ادرک السجدۃ ومن فاتتہ قرءۃ ام القرآن
فقد فاتہ خیر کثیر رواہ مالک یہہ دونون حدیثین بچندین وجوہ دلیل
قاطع ہین اسپر کہ مقتدی پر قرءت فاتحہ واجب نہین وجہ اول اگر من ادرک
الرکعۃ تمام رکعت پر محمول ہوئے یعنی رکعت کا معنی تمام رکعت کا ہو
تو سجدہ ورکوع مین جو مقابلہ کیا ہے اسکی مناسب نہین کیونکہ تیسرا یہان واسطے

پایا اس نے نماز پائی روایت کیا اسکو ابوداؤد نے اور ابی ہریرہ کی روایت ہے کہ کہتا تھا جس نے رکوع پایا اس نے سجدہ پایا اور جسکو فاتحۃ الکتاب فوت ہوئی بہت خیر کثیر سو فوت ہوئی روایت کیا اسکو مالک نے ۱۲

کہ وہ ادراک رکوع ہے اسکا حکم بیان کرنا باقی رہ گیا بلکہ مناسب تقابل ادراک
السجود ادراک الرکوع ہے۔ وجہ دوم اگر رکعت یہاں بمعنی رکوع نہ ہو تو مناسب
تہا کہ آنحضرت اس طرح فرماتے اذا جئتم الی الصلوٰۃ ونحن فی الرکوع
فارکعوا ولا تعدوہ شیئا اور اس ہی سے عدم محسوبیہ سجدہ کے بھی
بطریق اولی مستفاد ہے کیونکہ جب باوجود ادراک رکوع کے رکعۃ محسوب نہ ہوئی
تو بادراک سجدہ کی کسطرح محسوب ہوگی پس معلوم ہوا کہ رکعت سے
رکعت تامہ مراد نہین بلکہ رکوع ہے کما فی حدیث البخاری عن رفاعۃ ابن
نافع قال کنا نصلی وراء النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلما رفع راسہ
من الرکعۃ قال سمع اللہ لمن حمدہ الخ وجہ سیوم مراد صلوٰۃ سے اس قول
مین من ادرک الرکعۃ فقد ادرک الصلوٰۃ رکعت ہی یا تمام صلوٰۃ یا ثواب
جماعۃ بر تقدیر اول مراد رکعت سے رکوع ہے یا رکعت تامہ پہلے شق پر ہمارا
مدعی ثابت ہی دوسرے شق پر یہہ معنی ہوگا من ادرک الرکعۃ التامۃ فقد
ادرک الرکعۃ ولا یخفی سخافتہ کیونکہ مفید معنی نہین بر تقدیر ثانی یہہ معنی ہوگا
من ادرک الرکعۃ الواحدۃ فقد ادرک تمام الصلوٰۃ تو چاہیئے کہ مسبوق بعد فراغ
امام نماز سے مافات من الصلوٰۃ کا اعادہ نہ کرے وبطلان ہذا التقدیر مما لا یخفی
بر تقدیر ثالث اس قول مقابلہ جو من سجود فلا تعدوہ شیئا سے کیا ہے وہ ضائع
ہوگا کیونکہ یہہ مقابلہ دال ہے اسپر کہ سوق کلام بیان محسوبیہ اور عدم محسوبیہ
مین ہے تاکہ وجوب اور عدم وجوب اعادہ کہ مستلزم فراغ ذمہ کو ہے مرتب
کیا جاوے پس بلحاظ اس سوق مراد یہ ہے کہ ادراک سے ادراک صلوٰۃ ہو

ہوتا کہ محسوب ہو کر مغفور الذنب ہو سکے نہ آنکہ مدرک ثواب جماعت ہو کر تو یہہ معنی
لینا مخالف سوق عبارت ہے ورنہ ثواب جماعت مسبوق کو تشہد بلکہ سلام کے
ادراک سے بھی حاصل ہے رکوع وسجدہ کا کیا ذکر ہے اور اگر ادراک تشہد و سلام
سے ثواب مرتب نہوتا تو شمول جماعۃ اسکو بعد فوت ہونے تمام رکعت در کوع
کے اقتدار خلف الامام کا کیا فایدہ تہا علاوہ آنکہ فقد ادرک الصلوۃ کا معنی فقد
ادرک ثواب صلوۃ الجماعۃ کرنا حذف کثیر کا اور کثرت مجاز کا ارتکاب ہوتا ہے
وہو خلاف الاصل وجہ چہارم اطلاق رکعت رکوع پر حقیقۃ اور تمام رکعت پر مجاز
ہے باب اطلاق الجزء علی الکل سے ہے کما فی قولہ تعالی فارکعوا مع الراکعین
اما ابداع احتمال اشتراک شرعی پس قول بلا دلیل ہے اور مجرد اطلاق ثبوت کے لئے
کافی نہین مع ان الاشتراک خلاف الاصل فالحمل علی الحقیقۃ خیر من حملہ
علی المجاز بلا قرینۃ صارفۃ عنہا وجہ پنجم اگر معنی رکعت کا من ادرک الرکعۃ
فقد ادرک السجدۃ مین رکعت تامہ کا ہوتا تو معنی یہہ ہوتا من ادرک الرکعۃ التامۃ
فقد ادرک السجدۃ ایسی کلام مطروح جسمین کوئی نکتہ نہین ہرگز کوئی دانا
مونہہ پر نہ لاویگا چہ جائے کہ حضرت رسالت موصوف بصفۃ اوتیت جوامع
الکلم وجہ ششم اگر جناب رسالت مآب صلعم من ادرک الرکعۃ فقد ادرک الرکوع
فرماتے تو اس سے ابلغ تہا کہ رکوع سے سجدہ کی طرف انتقال فرمایا ہوتا لانہ
یشعر عن طفرۃ النظام ویخبر عن اختلال نظام الکلام باوجودیکہ ادراک رکوع
مستلزم ادراک سجدہ ہے ولا عکس وجہ ہفتم قول آنحضرت من فاتتہ قرءۃ
ام القرآن فقد فاتہ خیر کثیر ایجاب قرأت فاتحہ پر دال نہین بلکہ استحباب

کہ ادراک قرأت واسطہ یا سماع قرأت فاتحہ کا امام سے افضل ہے ان امارات
مرویہ ابی ہریرہ کے ساتھ اس حدیث کا جواب حاصل ہوا کہ مسلم نے ابی ہریرہ
سے روایت کی ہے عن ابی هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
من صلى صلوة لم يقرء فيها بام القرآن فهي خداج ثلاثا غير تمام فقيل لابي هريرة
انا نكون وراء الامام قال اقرء بها في نفسك فاني سمعت رسول الله صلعم
يقول قال الله تعالى قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين ولعبدي
ما سأل فاذا قال العبد الحمد لله رب العلمين قال الله تعالى حمدني عبدي
واذا قال الرحمن الرحيم قال الله تعالى اثنى علي عبدي واذا قال مالك يوم
الدين قال مجدني عبدي واذا قال اياك نعبد واياك نستعين قال هذا
بيني وبين عبدي ولعبدي ما سأل فاذا قال اهدنا الصراط المستقيم صراط
الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين قال هذا لعبدي ولعبدي
ما سأل اور حصول جواب بچند وجوہ ہے اولاً حدیث ابی ہریرہ میں
ایسی کوئی شے نہیں کہ مقتدی کے وجوب قرأت پر دال ہو بلکہ ابی ہریرہ کی رائے
ہے فقط کیونکہ احتمال ہے کہ مراد حدیث میں وہ نماز ہو کہ جس میں امام نہیں
ثانیاً ممکن ہے کہ مراد ابی ہریرہ کے قول سے اقرء فی نفسک اخطار فی
البال ہو نہ قرأت سریہ کما فی قوله تعالى واذكر ربك في نفسك کیونکہ آیت میں
ذکر سے مراد مقابل نسیان ہے نہ ذکر لسانی ورنہ مداومت اس پر ہو نہیں
سکتی اسلیے کہ زبان کثرت تکلم و ذکر سے ماندہ و عاجز ہوتی ہے تو اسی طرح
ممکن ہے یہاں میں قرأت سے اخطار بالبال مراد ہے کیونکہ اطلاق نفس قلب پر

عرف شرع میں بہت آیا ہے اور قراۃ قلبیہ مراد ہے التفات قلب من حیث
الحفظ علی اللفظ والمعنی ہے - اسکے ساتھہ تعارض مرویات ابی ہریرہ سے مرتفع
ہوا اور جمع نصوص کا تحقق ہوا ورنہ یہہ ابو ہریرہ کی راے ہے فقط تو وہ معارض
نہیں ہوسکتی ہے اس روایت کے جو مرفوعًا روایت کی ہے وثالثًا کلمہ خداج
اصل صلوۃ کی نفی پر ہرگز دال نہیں بلکہ نفی کمال پر دال ہے اور وہ مفید
خصم نہیں ہمارے کہنے پر دلیل وہ ہے جو ترمذی نے روایت کی ہے عن
الفضل ابن عباس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الصلوۃ مثنی
مثنی تشہد فی کل رکعتین وتخشع وتضرع وتمسکن ثم تقنع یدیک یقول
ترفعهما الی ربک مستقبلا ببطونهما وجهک وتقول یا رب یا رب ومن لم
یفعل ذالک فهو کذا وکذا وفی روایۃ فهو خداج اور ظاہر ہے کہ بعد نماز تضرع
وتخشع وتمسکن ودعا مانگنا اور اٹھا کر ہتھیلیوں کو مونہہ کیطرف کرنا واجب نہیں اور
اس مجموعہ یا ایک کا انہیں سے نہ ہونا اصل نماز کا مبطل نہیں بلکہ یہہ کام کرنے
آداب سے ہیں تو کلمہ خداج کو فرضیۃ وایجاب پر دلالت نہیں فافهم فان هذا المعنی
للخصم قلیل الجدوی ورابعًا اگر من صلی صلوۃ الخ کا عموم مسلم رکہیں تو حدیث
منسوخ یا مخصوص یا مرجوح اُن دلایل کے ساتھہ ہے جو گذرگئی ہیں اور جو آوینگے
منها قال اللہ تعالی اذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا لعلکم ترحمون
وعن ابی هریرۃ قال قال رسول اللہ صلعم انما جعل الامام لیؤتم به
فاذا کبر فکبروا واذا قرء فانصتوا رواه ابو داؤد والنسائی وابن ماجه
وفی روایۃ لمسلم عن ابی هریرۃ وقتادۃ فاذا قرء فانصتوا اجکه تقریب استدلال

تین مقدمات پہ موقوف ہی لہذا اولاً تمہید مقدمات کرکے اتمام تقریب ثابت کرتے ہین

المقدمۃ الاولیٰ شارع نے خطاب بالعمومات بلا انضمام قرینہ صارفہ صادر فرمائے ہین پس اگر صیغہ و صیغہا عموم پر دلالت نہ کرے تو خطاب شارع بالعمومات صحیح نہ ہوگا لامتناع الخطاب بما لا یفہم لاسیما فی مقام التکلیف کما فی الاوامر والنواہی علاوہ اسکے سنۃ اللہ بیان شرایع واحکام من اسالیب کلام عرب پر جاری ہے اگر بغیر قرینہ کوئی لفظ عموم پر دال نہ ہوتے تو کسی عموم مین قرینہ سے خلو جائز نہ ہوتا پس ثابت ہوا کہ واضع نے جو لفظ عموم کے واسطے وضع کی ہے وہ اسپر دلالت کرتی ہے جیسا کہ وضع باقی معانی مقصودہ فی التخاطب مین ہے اور یہ استدلال اثبات الوضع بالقیاس کے قبیلے سے نہین بلکہ اثبات الوضع بکثرت الاستعمال بلا قرینہ کی قبیل سے ہے اور کوئی شک نہین کہ یہ دلیل تام ہے وضع کے ہونے پر کیونکہ مجاز کے لئے قرینہ صارفہ عن الحقیقت چاہئی باوجود اسکے اصل استعمال مین حقیقۃ ہے نہ مجاز اور یہ استدلال بالمعقول ہے واما اجماع پس اسلئے کہ صحابہ وغیرہم سے احتجاج بالعمومات بلا نکیر ثابت ہی اور سب صحابہ مین بلا نکیر شایع تھا تو اجماع سکوتی ہوئی اور شک نہین کہ استدلال صحابہ وضع لغۃ پر مبنی ہے اگر کوئی شبہ کرے کہ یہ قراین سے سمجھا گیا ہے تو ہم کہتے ہین اگر ایسا ہو تو کسی لفظ کے واسطے ظاہر مفہوم نہ ہو کیونکہ جائز ہے کہ قراین سے سمجھا جاوے اسلئے کہ ناقلین نے ہرگز نص وضع نقل نہین کی بلکہ اکثر کو تتبع موارد استعمال سے اخذ کیا ہے ✤

المقدمۃ الثانیہ عام بالوضع جمیع افراد اپنی کو مستغرق ہے اور جن افراد کو
متناول ہے حکم اسکا انمین قطعی ہے تو تخصیص عام جبتک کہ کسی قطعی کر ساتھ مخصوص
نہوئی تو خبر واحد قیاس سے جایز نہین اسلیئے کہ جسکو قطعی متناول لفظاً ہو ابطال
اسکا ظنی سے جایز نہین برہان اسکی یہہ ہے کہ جب عام اپنے جمیع افراد کو
من حیث الوضع مستغرق ہوا تو بعض پر اطلاق کرنا یا اطلاق کل علی الجزء
یا تسمیۃ الجزء باسم الکل کے قبیلے سے ہے تو احتمال تخصیص عام مین ویسا ہے
کہ جیسا احتمال مجاز حقیقہ میں ہے اور ظاہر ہے کہ احتمال مجاز قطعیہ معنی حقیقی
کو مضر نہین جب تک کہ کوئی قرینہ صارفہ عن الحقیقۃ نہو فی التوضیح وعندنا
هو قطعی مساوٍ للخاص وسیجیٔ معنی القطع فلا یجوز تخصیصہ لواحد منهما
مالم یخص بقطعی لان اللفظ متی وضع لمعنی کان ذلک المعنی لازما له
الا ان تدل القرینۃ علی خلافہ ولو اراد البعض بلا قرینۃ لارتفع
الامان عن اللغۃ والشرع بالکلیۃ لان خطابات الشرع عامۃ واحتمال
الغیر الناشی عن دلیل لا یعتبر فاحتمال الخصوص هٰهنا کاحتمال المجاز
فی الخاص انتهی اگر کوئی شبہ کرے کہ ہم نے مانا کہ عام مستغرق لجمیع افراد من حیث
الوضع ہے بعض کا ارادہ کرنا صرف لفظ ہے حقیقت سے مجاز کیطرف لیکن جب
قرینہ صارفہ عن الحقیقت پایا جاوے تو صرف الی المجاز ممنوع نہین اور ما نحن فیہ
مین قرینہ اسپر کہ عام سے مراد بعض ہے نہ کل وہ خبر احاد و قیاس ہے تو ہم کہتے
ہین کہ صرف الی المجاز جب جایز ہے کہ قرینہ پر علم قطعی ہو اور خبر احاد و قیاس مین
جو احتمال ہو وہ ناشی ہو دلیل سے کہ احاد غیر متواتر و قیاس غیر منصوص علیہ ہو تاکہ

اگر متواتر یا منصوص علیہ ہوتے تو یہ احتمال زائل ہوجاتا نہ عدم سقوط احتمال
ناشی عن دلیل سے لازم نہیں آتا عدم احتمال سقوط کہ وہ دلیل سے ناشی نہیں
اور دلالت لفظ معنی حقیقی پر بالمطابقت قوی ہے دلالت اللزوم علی الالزام
سے کیونکہ مطابقی اقدم ہے التزامی پر کما ثبت فی موضعہ تو جب انفکاک ملزوم
لازم سے کسی ظرف من الظروف میں جائز ہوا تو جو اقدم ہے بحکم اتصال میں
التزامی سے اسکا انفکاک کس طرح جائز ہوگا پس شک نہیں کہ دلالت لفظ معنی
حقیقی پر بالمطابقت قطعی ہے مگر اسکہ کوئی قرینہ مانع تمامیت ثبوت قطعی پایا جاوے
ورنہ عارض محتمل اصل قطعی کو معارض نہیں ہوسکتا ہے لان الظن لا یغنی
عن الحق شیئا اور اس طرح سے شبہ کرنا کہ بعض صحابہ نے بعض صحابہ سے
احادیث سنکر عمومات قرآنی اور ان احادیث کی عمومات کو جو بلا واسطہ حضرت سے
سنتے تھے تخصیص کرتے تھے تو اگر عمومات قرآنی اور جو حضرت سے بلا واسطہ سنے تھے
قطعی ہوتے تو احاد اخبار سے کسطرح مخصوص فرماتے نظیر ان حکم العام ظنی مخفی
کیونکہ اجماع اصطلاح میں هو اتفاق المجتہدین من امۃ نبینا صلعم
فی عصر علی کل حکم شرعی فی التوضیح قید دا الاجماع بالحکم الشرعی وبعضہم
قالوا علی امر حتی یعم الحکم الشرعی وغیرہ واعلم ان الاحکام اما دینیۃ
واما غیر دینیۃ کالحکم بان السقمونیا مسہل للصفراء فان وقع الاتفاق
علی هذا ولم یقع فهما علی السواء حتی ان انکر احد لا یکون کفرا بل یکون
جہلا بہذا الحکم سواء وقع الاتفاق او لا واما الاحکام الدینیۃ فاما ان تکون
شرعیۃ والمراد بالحکم الشرعی ما ذکرت فی اول الکتاب انہ لا یدرک لو لا

عند ابی الشارع وما لیس کذالک فادراکہ اما بالحس او بالعقل فکل منہما
بناء الیقین فان کان ذلک الامر محسوسا ماضیا فالاجماع علیہ یکون
اخبارا فلا یکون من قسم الاجماع المخصوص بامۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم
ولا یشترط لہ الاجتہاد بل یکون من قبیل الاخبارات وان کان امرا حسیا
مستقبلا کامور الاخرۃ واشراط الساعۃ مثلا فمعرفتہ لا یمکن الا بالنقل
عن مخبر صادق یوقف علی المغیبات کالنبی علیہ السلام مثلا فالاجماعہم
علی ذلک من حیث انہ اجماع علی ذلک الامر المستقبل لا یعتبر لانہم لا
یعلمون الغیب لکن یعتبر من حیث انہ منقول عمن یوقف علی الغیب
فیرجع الی الامر الاول یعنی یکون امرا محسوسا ماضیا وان کان امرا یدرک
بالعقل فالعقل یفید الیقین فالدلیل ھو العقل لا الاجماع بخلاف الشرعیات
فان مستند الاجماع لا یکون الا قاطعا ثم الاجماع یفید قطعیۃ انتہی

جب یہہ ظاہر ہوا تو ہم کہتے ہیں کہ وہ جو صحابہ سے تخصیص قطعیات باخبار احاد
منقول ہے بچندین وجوہ اجماع مصطلح کی قسم سے نہیں وجہ اول صحابہ سے
بنقل صحیح مستقبل تام ہمکو نہیں پہنچی اور اگر ایسی نقل بھی تسلیم کرین تو اُس نقل
کا تواتر غیر مسلم ہے تاکہ حکم قطعیت اُسپر متفرع ہوتا اور مثل حدیث متواترہ کے
نص قطعی کے حکم مین ہوتا بلکہ اُسکی نقل یا بطریق تعلیق یا انقطاع کے ہے
اور اگر متنزل کرین تو درجہ احاد سے ترقی نہین کرتا ہے تو خبر واحد کے حکم مین
ہوا اور خبر واحد مخصص کسی فرد قطعیات کی ہمارے نزدیک نہین تو
کس طرح حکم قطعیت جمیع عمومات کے ابطال مین معتبر کیا جائیگی وجہ ثانی

تخصیص قطعیات کا خبر احاد کے ساتھہ جمیع مجتہدین سے واقع ہونا غیر مسلم ہے
اور یہہ بھی غیر مسلم ہے کہ بعض مجتہدین سے واقع ہوئی اور باقیوں کو اسکی خبر بھی
اور وہ ساکت رہے یہانتک کہ مدت تامل کی گذر گئی ومن ادعی نقل بیان المخصصات
بالاکثر والمخصصات بالعقل من حیث التفصیل حتی یعلم ان مثل ہذہ القطعیات
قد خصصت بمثل ہذہ الاخبار التی سمع بعضہم عن بعض بطریق الاحاد ولم یسمعوا
بعد ذلک عن حضرت الرسالت حتی وقع منہم تخصیص القطعیات بالاحاد فعلیہ نقل
صحیح متصل کے ساتھہ منقول ہونا چاہئے کہ یہہ تخصیص فلانے مجتہد سے واقع
ہوئی اور وہ تخصیص فلانے مجتہد دوسرے سے اور اسی طرح تا انکہ مجتہدین
صحابہ سے منقول ہو یا انکہ انکا اس طرح قول منقول ہوا انا اجمعنا علی جواز
تخصیصنا القطعیات باخبار الاحاد وجہ ثالث تخصیص قطعیات کا باخبار احاد جمیع
مجتہدین صحابہ سے زمانہ واحد میں واقع ہونا غیر مسلم ہے تا کہ احتجاج اجماع مصطلح
کے ساتھہ متفرع ہو وجہ رابع لا نسلم کہ یہہ مسئلہ حکم العام قطعی بسم شرعی یعنی
لا یدرک لولا خطاب الشارع کے قبیلے سے ہے کیونکہ تقسیم لفظ خاص و عام و ما
یقابلہما کی طرف من حیث الوضع ہے اور وضع الفاظ جناب رسول اللہ صلعم
کے بعثۃ سے اول سے ہے پس حکم الفاظ متعلق بالوضع بہی ایسا ہی ہے
ومن ادعی ان الشارع قد تصرف فی حکم العمومات علی غیر اسالیب
استعمالات العرب حتی صارت مقولات شرعیۃ فعلیہ البیان وجہ خامس
اگر ہم تسلیم کریں کہ بعض صحابہ سے کسی قطعی کی تخصیص واقع ہوئی اور باقیوں
کو بہی اطلاع ہوئی نے اسپر انکار نکیا تا کہ مدت تامل گذر گئی تو حصہ کو کیہ

نافع نہین اور نہ اس مادہ خاصہ مین اجماع سکوتی ہے چہ جائی انکہ تخصیص
جمیع عمومات قطعیہ اخبار احاد کے ساتہہ جمیع موادمین تسلیم کیا جاوے کیونکہ
عدم انکار انکا اس سبب سے نہ تہا کہ اونہون نے اس مسئلہ جواز تخصیص قطعی
بخبر الواحد مین ان سے اتفاق کرلیا تہا بلکہ اسلئے انکار نکیا کہ وہ خبر واحد کہ
بعضون کو بالواسطہ پہنچی تھی ان بعضون کو بلا واسطہ حضرت رسالت سے
بالیقین پہنچی ہو تو ان دوسرون کے نزدیک دلیل قطعی ہوگئی ویجوز
تخصیص القطعی بالقطعی بالاجماع تو بعضون نے نص قطعی کو خبر واحد کے
ساتہہ اپنی راے سے خاص کیا اور دوسرون نے انکار نکیا کیونکہ جو فریق
اول کے نزدیک خبر واحد ظنی تھی فریق ثانی کے نزدیک نص قطعی تھی
المقدمۃ الثالثۃ فی التوضیح واما الثالث ای المخلص من قبل الزمان
فانہ اذا کان صریح اختلاف الزمان یکون الثانی ناسخا للاول فکذا
اذا کان دلالۃ کنصین احدہما محرم والاخر مبیح یجعل المحرم ناسخا لان
قبل البعثۃ کان الاصل الاباحۃ والمبیح ورد لابقائہ ثم المحرم نسخہ
ولو جعلنا علی العکس یتکرر النسخ ای لو قلنا ان المحرم کان متقدما علی
المبیح فالمحرم کان ناسخا للاباحۃ الاصلیۃ ثم المبیح یکون ناسخا للمحرم
فیتکرر النسخ فلا یثبت التکرار بالشک وفیہ نظر لان الاباحۃ الاصلیۃ
لیست حکما شرعیا فلا یکون المحرم بعدہ نسخا وبیانہ انا لا نسلم ان
المحرم لو کان متقدما لکان ناسخا للاباحۃ فانہ انما کان ناسخا لہا
ان قد ورد فی الزمان الماضی دلیل شرعی دال علی اباحۃ جمیع الاشیاء

فيلزم ان يكون المحرم ناسخا للمبيح لكن ورود الدليل المذكور غير مسلم
فلا يكون المحرم ناسخا لذلك المبيح لما عرفت من تعريف النسخ ويمكن
تمام الدليل المذكور على وجه لا يرد عليه هذا النظر هو ان انتفاع
المكلف بشيء قبل ورود ما يحرمه او يبيحه فانه لا يعاقب بالانتفاع
لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله تعالى خلق
لكم ما في الارض جميعا فان هذا الاخبار يدل على ان الانسان انتفع
بما في الارض قبل ورود محرم او مبيح لا يعاقب ثم لا شك انه
اذا ورد المحرم فقد غير الامر المذكور وهو عدم العقاب على الانتفاع
ثم اذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم فيلزم ههنا تغيران واما
على العكس فلا يلزم الا تغير واحد فاندفع الايراد بهذا التقرير فيقرر
الدليل بهذا الطريق او نقول عيننا تكرار النسخ هذا المعنى من النسخ بالتفسير
الذي ذكرتم **وقد قال فخر الاسلام** هذا اي تكرار النسخ
بناء على قول من جعل الاباحة اصلا ولسنا نقول بهذا في الاصل لان
البشر لم يترك سدى في شيء من الزمان وانما هذا اي كون الاباحة
اصلا بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا فان الاباحة كانت ظاهرة
في الاشياء كلها بين الناس في زمان الفترة وذلك ثابت باق الى ان
يوجد المحرم وانما كان كذلك لاختلال الشرائع في ذلك الزمان بـ
التحريفات في التوراة فلم يبق الاعتماد والوثوق على شيء من الشرائع
وظهر الاباحة بالمعنى المذكور وهو عدم العقاب على الانتفاع

اور کلام نسخ حقیقة ابا اور اگر معارض ہے تو عموم مبیح سے جو مباح نہیں اسکو مخصوص کریگی اور باقی اپنے

له محرم ولا مبيح انتهى قال العلامة في شرح التلويح قوله لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فان قيل هي حكم شرعي ثبت بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا قلت انما يصح ذلك لو ثبت تقدم هذه الاية على النصين المفروضين اعني المحرم والمبيح والى هذا اشار بقوله فان اي المحرم انما يكون ناسخا للاباحة ان قد ورد اي ان كان قد ورد او على تقديرات قد ورد في الزمان الماضي اي الزمان المتقدم على زمان ورود النص المحرم والمبيح دليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء لكن ورود هذا الدليل متقدما على ورود النصين المبيح والمحرم ليس بمسلم على الاطلاق وفي جميع الصور بل قد وقد وبهذا تبين ان تقرير الدليل بوجه لا يرد عليه النظر على ما ذكره المصنف ليس بتام لان عدم العقاب على الانتفاع انما يصير حكما شرعيا بعد ورود نص دال على اباحة جميع الاشياء فتغيره بالنص المحرم لا يكون نسخا بالمعنى المصطلح الا اذا تاخر المحرم عن دليل اباحة الاشياء وهو ليس بلازم بالجملة المعتبر في النسخ كون الحكم شرعيا ولا يثبت ذلك الا اذا تقدم دليل اباحة الاشيا على دليل تحريم ذلك الشئ المخصوص انتهى وتعقب عليه العلامة الحلبي في حاشيته فقال يمكن ان يقال ان كان هذه الاية متاخرة عن نصوص التحريم كان ناسخا لها فلا تحريم وانّ هذا خلاف الاجماع وان كانت متقدمة فقد ثبت الاباحة الشرعية في الكل وتكرار النسخ حقيقة وان كانت

نص محرم کے ساتھ پہلے اصطلاحی نہیں مگر اسوقت کہ نص محرم دلیل اباحت اشیا سے پیچھے ہو اور یہ لازم نہیں حاصل کلام انکا نسخ میں

مقارنہ تخصص من عمومہا ما لیس بمباح ویبقی الثانی علی ما منہ التصریح

اقولہ بجول اللہ تعالی تو مبیح للقاء بحیث لا یشذ عنہ شیٔ من المرام یہ ہے کہ اگر مانا جاوے کہ بوقت مقارنت اس آیۃ کے نصوص تحریم کے ساتھ نصوص تحریم اس آیۃ کی مخصص ہیں تو نص مبیح دوسری تین حال سے خالی نہیں یا نصوص تحریم سے مقدم ہے یا موخر یا مقارن بر تقدیر اول نص تحریم ناسخ اسکی ہوگی وہو المطلوب بر تقدیر ثانی تکرار نسخ لازم آئیگا بر تقدیر ثالث ایک وقت میں تکلیف شرعی دو نقیضوں کے ساتھ لازم آئیگی وہو باطل اگر کوئی شبہ کرے کہ مصنف نے فصل عام وخاص میں فرمایا ہے اذا جہلنا التاریخ حملنا علی المقارنۃ یہاں بھی ممکن ہے کہ کہا جاوے کہ اذا جہلنا تاریخ ورود النص المبیح والمحرم حملنا علی المقارنۃ اور جب مقارنۃ مانی گئی تو تعارض دونوں میں لازم آیا وقد ثبت ان الادلۃ المتساویۃ اذا تعارضت ساقطت تو رجوع اباحۃ شرعیہ کیطرف لازم آیا وہو خلاف ما ادعیتم تو ہم کہتے ہیں کہ بر تقدیر جہالت تاریخ اگر خاص وعام میں مقارنۃ فرض کیجاوے تو العیاذ خاص وعام لازم نہیں آتا بلکہ نہایت وہ جو لازم آتا ہے تخصیص عام کی سبب تخصیص کرنا العیاذ عام بالکل نہیں اور ماتحن فیہ امر ایسا نہیں کیونکہ نص محرم مبیح کا سقوط اسکا لازم آتا ہے اور امر بالدلیلین اہمال ہو الغاء دلیلین سے بہتر ہے فافہم فانہ دقیق اتمام التقریب حسب التقریب آیۃ عام ہے اسلئے کہ قربت سریہ وجبریہ کو متناول ہے اور حکم عام اپنے جمیع افراد میں قطعی ہے اور تخصیص عام قطعی خبر واحد کے ساتھ جائز نہیں لما مر فی المقدمۃ الثانیۃ اور آیتین

تاویل کرسکے کہ مراد انصات سے عدم جہر ہے نہ عدم تکلم مطلقا اور قرینہ اسپر وہ
اخبار احاد ہین جو قرأت خلف الامام مین مروی ہین مگر الہی ہے کیونکہ صرف
الی المجاز جب جائز ہے کہ علم قطعی قرینہ مانعہ پر ہوئی اور علم باخبار احاد قطعی
نہین لما مر فی المقدمۃ الثانیۃ و نیز آیۃ اور دیگر احادیث بمنطوقہا حرمت قرأۃ
خلف الامام پر دال ہین اور محرم ناسخ مبیح کر ہوتی ہے لما مر فی المقدمۃ الثالثۃ
تو دلایل قرأت کے منسوخیت ثابت ہوئی علاوہ انکہ ان دلایل کے ثبوت مین
کلام ہے کما سنلقی علیک قولا ثقیلا اگر کوئی شبہ کرے کہ قولہ تعالی
فاستمعوا لہ قرینہ قویہ قرأت جہریہ دون السریۃ کی مراد ہونے کے لئے ہے
کیونکہ استماع قرأت جہریہ مین ممکن ہے نہ سریہ مین ورنہ تکلیف مالا یطاق
لازم آئیگی اسلئے کہ استماع قرأت سریہ کا طوق بشر سے خارج ہے تو اسکا جواب
بچند وجوہ ہے وجہ اول سمع و استماع مین فرق ہے کیونکہ سمع کا
معنی شنیدن ہی خاصۃ اور استماع شنیدن اور گوش نہادن پر بالاشتراک
اطلاق کیا جاتا ہے کما فی الصراح تو معنی اول صلوۃ جہریہ کے ساتھ مختص ہے
بخلاف معنی ثانی کہ وہ جہریہ اور سریہ دونون کو شامل ہے کیونکہ التفات
الاذن الی الشئ عام ہے ازانکہ سمع حاصل ہو یا نہو اسلئے کہ التفات مستلزم حصول
ملتفت الیہ کو نہین اگر کوئی کہے کہ اشتراک مورث احتمال ہے اور احتمال مبطل استدلال
ہے تو ہم کہینگے کہ یہان معنی ثانی متعین ہے ورنہ معنی اول جہریہ مین بھی ممکن
نہین جسوقت کہ مقتدی امام سے اسقدر بعید ہو کہ قرأت امام نہین سن سکتا ہے
متعین الثانی وجہ ثانی آیۃ مذکورہ دونون نوع قرأت جہریہ و سریہ کے حکم کو شامل ہے

ورنہ تقدیم عام تالی خاص کو کسطرح متلزم ہوگا لبطلان عموم الملزوم عموم
اللازم فالمعنی اذا قرئ القرآن سراً وجہراً فاستمعوا الی الجہریۃ وانصتوا الی السریۃ کذا
فی تفسیر المدارک اور یہہ کہنا کہ استماع جہریہ میں مستلزم انصات نہیں تو تمہارا
دعوی صحیح نہوا باطل ہے کیونکہ جبکہ سریہ میں باوجود عدم مانع کے انصات ثابت
ہو تو جہریہ میں باوجود مانع بطریق اولی ثابت ہوگا نیز کوئی قائل نہیں کہ جہریہ میں
قرات اور سریہ میں انصات کیا جاوے تو یہہ کہنا خلاف اجماع ہو علاوہ اسکے
قولہ سلم اذا قرئ القرآن فانصتوا قرات سریہ و جہریہ میں وجوب انصات
پر دلالت کرتا ہے اور قید استماع اسمین زیادہ نہیں تاکہ وہم کیا جاوے کہ حکم
قرات جہریہ کے ساتھ ہو وجہ ثالث فی فتح القدیر ولا انصات لا یخص
الجہریۃ لانہ عدم الکلام لکن قیل ان السکوت للاستماع لا مطلقاً وحاصل
الاستدلال بالآیۃ ان المطلوب امران الاستماع والسکوت فیعمل بکل
منہما فالاول یخص الجہریۃ والثانی لا فیجری علی اطلاقہ فیجب السکوت عند
القرأۃ مطلقاً وہذا بناء علی ان ورود الآیۃ فی القرأۃ فی الصلوۃ واخرج
البیہقی عن الامام احمد قال اجمع الناس علی ان ہذہ الآیۃ فی الصلوۃ انتہی
اقوال ابی ابن کعب سے کہ فقہا صحابہ سے ہے نیز مروی ہے لما نزلت ہذہ
الآیۃ ترکوا القرأۃ خلف الامام وہ جو کہتے ہیں کہ آیۃ خطبہ میں نازل ہوئی ہے
تو حکم مختص خطبہ ہوا بچندین وجوہ باطل ہے اولاً آیت بالاتفاق مکی ہے اور جمعہ
مدینہ میں واجب ہوا کذا فی معالم التفسیر ثانیاً مراد قرآن سے اذا قرئ القرآن میں
خطبہ مجازا ہے یا وہ آیات ہیں جو خطبہ کے ضمن میں پڑھی جاتی ہیں بنابراں

کلام قرآن مطلق ذکر اللہ یا خاص ذکر اللہ کے لئے مستعار ہوگا تاکہ خطبہ پر اطلاق
صحیح ہو وسے اور یہہ ارتکاب مجاز بعید او استعارہ علم واسم میں بغیر قرینہ داعیہ
کے ہی بنا بریں نانی انکا کلم خطبہ مین آیات قرآنی کے قرأت کے وقت ممنوع ہو گا
اور باقی خطبہ مین تکلم جائز ہو وبطلانہ مما لا یخفی علاوہ انکہ متضمن ہونا خطبہ کا آیات
قرآنی پر واجب نہیں مسنون ہے فھذا الاحتمال مما یاباہ صریح نظم القرآن
وبطلانہ ابلی من البیان وثالثا الحکم لا یختص بمورد ہ بل العبرۃ لعموم اللفظ
واطلاقہا فانہا کما ثبت فی اصول الفقہ **منھا** قال اللہ تعالی فاقرؤا
ما تیسر من القرآن ویؤیدہ ما رواہ البخاری وغیرہ فی قصۃ تعلیم النبی صلعم
احکام الصلوۃ للاعرابی ثم اقرء ما تیسر معک من القرآن وروی ابو داود
عن ابی ھریرۃ امرنی النبی صلعم ان انادی انہ لا صلوۃ الا بقرءۃ ولو
بفاتحۃ الکتاب تو آیہ مذکورہ ان احادیث سے ملکر اسپر دال ہین کہ مطلق قرأت
نماز مین فرض ہے بغیر خصوصیۃ فاتحہ کے ولھذا قال فی الحسامی وغیرہ
من کتب الاصول ولھذا لم یجعل علماءنا قرءۃ الفاتحۃ رکنا فی الصلوۃ
لانہ زیادۃ علی النص انتہی وہ جو کہتے ہین کہ آیت حدیث لا صلوۃ الا بفاتحۃ
الکتاب کے ساتھ مخصوص ہے باطل ہے لما مر ولما سیجئ فی بیان الاجوبۃ عن
ادلۃ الخصم ونعم ما قال العلامۃ العینی ولا یجوز ان یکون قولہ لا صلوۃ الا
بفاتحۃ الکتاب مخصصا لانہ ینافی معنی التیسیر فینقلب الی تعسیر وھذا
باطل ولا یجوز ان یکون مفسرا لانہ لیس فیہ ابھام الا ما قول النووی ان الفاتحۃ
میسرۃ فنقول ان سورۃ الاخلاص اکثر تیسیرا من الفاتحۃ فما معنی تعیین الفاتحۃ

فی التیسیر هذا تحکم بلا دلیل انتهی زبدۃ ما فی العینی وایضاً قال من حرم الله
ومن قال انه مجمل کالکرمانی وغیرہ وحدیث عبادۃ مفسر والمفسر من
علی المجمل مقدم بعد تسلیم انه لا یصدق علیه حد الاجمال کما ذکرنا عن دیث دیار
الی ما قال فلیت شعری من قال لان حد الاجمال یصدق علی هذا والمجمل ما
خفی المراد منه لنفس اللفظ خفاء لا یدرک الا ببیان من المجمل سواء کان ذلک
لتزاحم المعانی المتساویۃ الاقدام کالمشترک او لغرابۃ اللفظ کالهلوع
او لانتقاله عن معناه الظاهر الی ما هو غیر معلوم کالصلوۃ والزکوۃ والربا
فانظر ایها المنصف النازع عن طریق الاعتساف هل یصدق ما قاله من عرف
الاجمال وهل ینطبق ما ذکره الاصولیون فی حد المجمل علی ما یذکرہ نسال الله
العصمۃ من دعوی الاباطیل والوقوع فی مهمه التضالیل انتهی اگر کوئی شبہ
کرے کہ قول صلعم قرءۃ الامام له قرءۃ قوله تعالی فاقرءوا ما تیسر من
القرآن کو معارض ہے کیونکہ خطابات شرع عام ہیں تو آیۃ اسلیے کہ عام ہے
مقتدی وغیرہ کو شامل ہے تو مطلق قرءت مقتدی وغیرہ پر فرض ہوئے حالانکہ
حنفیہ کے نزدیک مقتدی سے قرءۃ ساقط ہے تو دو شناعتیں لازم آئیں
ایک زیادۃ بخبر واحد نص پر دوسری تخصیص عموم قطعی باخبار احاد تو جواب
یہہ ہے کہ مقتدی بھی قاری ہے حکماً کیونکہ امام کی قرءۃ اسکی قرءت ہے تو ترک قرءت
لازم نہ آئی یا اسلئے کہ آیت اذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا سے مقتدی آیۃ مذکورہ
سے خاص کیا گیا ہے اور ممکن ہے کہ اس طرح کہیں کہ جس مقتدی نے
امام کو رکوع میں پایا اسپر قرءۃ بالاجماع واجب نہیں تو وہ اس آیۃ کے حکم سے

نکالا گیا ہے پس بعد تخصیص کے زیادہ کتاب پر خبر واحد کے ساتھ جایز
ہے فلا یلزم شی من الشناعة اگر کوئی کہے کہ ہر گاہ فاقرؤا ما تیسر من القرآن
کے عموم کی تخصیص ہو گئی جیسا تم کہتے ہو تو خبر فاتحہ کے ساتھ تخصیص کیوں
جایز نہیں ورنہ کیا فرق ہے کہ ایک خبر سے تخصیص ہوتی ہے اور دوسرے سے
نہین ہوتی علاوہ اسکے اصول حنفیہ مین ثابت ہے ان العام القطعی اذا
خص بالقطعی یجوز تخصیصہ بخبر الواحد تو ہم کہتے ہین کہ آیہ فاقرؤا ما تیسر من
القرآن میں دو عموم ہیں اول عموم قاری کہ عموم خطاب فاقرؤا سے مستفاد
ہے کیونکہ خطابات شرع عام ہیں دوم عموم مقرو کہ وہ کلمہ ما سے جو ما تیسر من القرآن
میں واقع ہے مستفاد ہے عموم اول قطعی کے ساتھ خاص ہو گیا تو خبر واحد کے
ساتھ تخصیص اسکی جایز ہے اور عموم ثانی کے لیے کوئی مخصص قطعی موجود نہین
تو تخصیص اسکی ظنی کے ساتھ جایز نہین لما مر علاوہ اسکے وہ جو ابو ہریرہ سے
ابو داؤد نے روایت کی ہے امرنی النبی صلعم ان انادی انہ لا صلوة الا
بقرءة ولو بفاتحة الکتاب تمہارے زعم کے معارض ہے کیونکہ حدیث
کا مدلول فرضیتہ قرءة مطلقہ نماز مین ہے اگرچہ تحقق اسکا ضمن فاتحہ مین بغیر انضمام
سورہ کے ہو اور فرضیۃ قرءت مطلقہ من حیث الاطلاق فرضیۃ خاص من حیث
الخصوص کو منافی ہے منہا قال محمد فی الآثار اخبرنا ابو حنیفہ حدثنا
ابو الحسن موسی ابن ابی عایشة عن عبد الله شداد ابن الهاد عن جابر بن
عبد الله الانصاری قال صلی رسول الله صلی الله علیہ وسلم ورجل خلفہ
یقرء فجعل رجل من اصحاب النبی صلعم ینهاہ عن القرءة فی الصلوة فقال

ترجمہ جابر بن عبد اللہ انصاری سے روایت ہے کہ نماز پڑھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اور ایک آدمی حضرت کے پیچھے پڑھتا تھا ایک شخص نے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اسکو قرأت نماز میں سے منع کیا اس شخص نے جواب میں کہا

انهاني عن القرأة خلف نبي الله صلعم فتنازعا حتى ذكر للشيخ
فقال النبي صلعم من صلى خلف الامام فان قرءة الامام له قرءة
قال محمد وبه ناخذ وهو قول ابي حنيفة رح انتهى ابو حيث كرجال
سند غير مخرجين عن كان موسى ابن ابي عائشة الهمداني ابو الحسن
مولاهم ابو الحسن الكوفي ثقة عابد من الخامسة وعبد الله ابن شداد
ابن الهاد الليثي ابو الوليد المدني ولد على عهد النبي صلعم وذكر العجلي
من كبار التابعين الثقات وكان معدودا في الفقهاء مات بالكوفة
مقتولا سنة احدى وثمانين وقيل بعدها وجابر بن عبد الله بن عمرو
ابن حرام بمهملتين والراء الانصاري ثم السلمي بفتحتين صحابي ابن صحابي غزا
تسعة عشر غزوة ومات بالمدينة بعد السبعين وهو ابن اربع وتسعين
هكذا في التقريب اخرج محمد في الموطا قال حدثنا الشيخ ابو علي قال ثنا
عمر بن محمد المروزي قال حدثني سهل بن عباس الترمذي اخبرنا
اسمعيل بن علية عن ايوب عن ابي الزبير عن جابر بن عبد الله قال قال رسول
الله صلعم من صلى خلف الامام فان قرءة الامام له قرءة قال علي القاري
شارح الموطا الحديث رواه احمد وابن ماجه عن جابر ولفظه من كان له
امام فقرءة الامام له قرءة وايضا اخرج هذا الحديث برواية ابي حنيفة
في المسند مرفوعا وقال شارحه ابو الفيض محمد مرتضى الحسيني هكذا رواه
محمد في الآثار والمازني وابو المظفر وابن خسرو وابو بكر بن عبد الباقي
ونفر وطولوا انتهى ورواه محمد في الموطا بهذا الاسناد الصحيح مختصرا بغير القصة

وروى ابن ابى شيبة فى مسنده حدثنا مالك ابن اسمعيل عن حسن ابن
صالح عن ابى الزبير عن جابر عن النبى صلعم قال كل من كان له امام فقرءة الامام
له قرءة انتهى پس ان لوگون سے عجب ہے کہ کہتے ہین کہ یہ حدیث مرفوع بسند صحیح ثابت
نہین حالانکہ اسکے لیے اور بھی طرق صحیحہ ہین ایسا ہی ابن ہمام نے شرح ہدایہ مین
اس قول کو رد کیا حیث قال وقولهم ان الحفاظ الذين عدهم لم يرفعوه غير
صحيح قال احمد ابن منيع فى مسنده اخبرنا اسحق الازرق حدثنا سفيان وشريك
عن موسى بن ابى عائشة عن عبد الله بن شداد عن جابر قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم من كان له امام فقرءة الامام له قرءة وحدثنا جرير عن موسى ابن ابى عائشة
عن عبد الله ابن شداد عن النبى صلعم فذكره ولم يذكر عن جابر ورواه عبد بن
حميد حدثنا ابو نعيم ثنا الحسن بن صالح عن ابى الزبير عن جابر عن
النبى صلعم فذكره واسناد حديث جابر الاول صحيح على شرط الشيخين والثانى
على شرط مسلم فهؤلاء سفيان وشريك وجرير وابو الزبير رفعوه بالطرق
الصحيحة فبطل عدهم فيمن لم يرفعه ولو تفرد الثقة وجب قبوله لان الرفع
زيادة وزيادة الثقة مقبولة فكيف ولم ينفرد والثقة قد يسند الحديث تارة
ويرسل اخرى واخرجه ابن عدى فى ترجمته وذكر فيها قصة وبها اخرجه ابو عبد الله
الحاكم قال حدثنا ابو محمد ابن بكر الصيرفى ثنا عبد الصمد ابن الفضل البلخى ثنا
مكى ابن ابراهيم عن ابى حنيفة عن موسى ابن ابى عائشة عن عبد الله بن شداد
ابن الهاد عن جابر بن عبد الله ان النبى صلعم ورجل خلفه يقرء فجعل رجل
من اصحاب النبى صلعم ينهاه عن القرءة فى الصلوة فلما انصرف اقبل عليه الرجل

فقال انهانی عن القرءة خلف رسول الله صلعم بشارعا حتی ذکر ذلک
للنبی صلعم فقال النبی صلعم من صلی خلف الامام فان قرءة الامام له قرءة
وفی روایة لابی حنیفة ان ذلک کان فی الظهر وهکذا ان رجلا قرء خلف
رسول الله صلعم فی الظهر او العصر فاومأ الیه رجل فنهاه فلما انصرف
قال انهانی لحدیث وحدایفید ان اصل الحدیث هذا لغیران جابر روی
عند محل الحکم ومتطارة والمجموع تارة ویتضمن رد القرءة خلف الامام
لانه خرج تایید النهی ذلک الصحابی عنها فی السریة والجهریة فیعارض ما روی
فی بعض الروایات حدیث ما لی انازع انه قال اتکان لابد فالفاتحة کما رواه
ابو داؤد والترمذی عن عبادة ابن الصامت قال کنا خلف رسول الله
صلی الله علیه وسلم الحدیث ویقدم لیقدم المنع علی الاطلاق عند التعارض
ولقوة السند فان حدیث المنع من کان له امام الخ ثم اعتضد بطرق
کثیرة عن جابر بغیر هذا الطرق المذکورة وان ضعفت وبهذا ههنا الصحابة
حتی قال صاحب الهدایة علیه اجماع الصحابة انتهی ملخص کلام ابن الهمام
قال علی القاری فی شرح موطاء محمد وفی شرح النقایة الشمنی روی سفیان
الثوری وشعبة واسرائیل ابن یونس وشریک وابو الاحوص وسفیان بن
عیینة وجریر ابن عبد الحمید عن موسی ابن ابی عائشة عن عبد الله بن
شداد عن النبی صلعم مرسلا من کان له امام فقرءة الامام له قرءة
وروی احمد فی مسنده عن ابی الزبیر عن جابر مرفوعا انتهی قال العینی
فی شرحه البخاری فی بیان هذا الحدیث ان هذا الحدیث رواه جماعة من الصحابة

وہم جابر بن عبد اللہ وابن عمر وابو سعید الخدری وابو ہریرۃ وابن عباس
وانس بن مالک رضی اللہ عنہم ومع ہذا روی منع القرءۃ خلف الامام
عن ثمانین نفرا من الصحابۃ الکبار منہم المرتضی والعبادلۃ الثلثۃ فکان
اتفاقہم بمنزلۃ الاجماع فمن ہذا قال صاحب الہدایۃ وعلی
ترک القرءۃ خلف الامام اجماع الصحابۃ فسماہ اجماعا باعتبار اتفاق الاکثر
انتہی اقول ویؤیدہ ما روی عن ابی ہریرۃ ان رسول اللہ انصرف من صلوۃ
جہر فیہا بالقرءۃ فقال ہل قرء معی احد منکم آنفا فقال رجل نعم یا رسول اللہ
قال انی اقول مالی انازع القرآن قال فانتہی الناس عن القرءۃ مع رسول اللہ صلعم
فیما جہر فیہ بالقرءۃ من الصلوات حین سمعوا ذالک من رسول اللہ صلعم
رواہ مالک واحمد وابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ نحوہ
پس لام قولہ عن القرءت میں جنس کے لئے ہے یا استغراق کے لئے اسواسطے
کہ عہد کے لئے کوئی قرینہ نہیں تو منع ہر فرد قرءت یا جنس قرءت سے ثابت
ہوا اور منع عن الجنس مستلزم منع عن کل فرد ہے ورنہ تحقق افراد بدون جنس
لازم آئے گا وہو باطل کما ثبت فی موضعہ وما قال النووی ان قولہ فانتہی
الناس من کلام الزہری وکونہ من کلام الزہری متفق علیہ عند الحفاظ منہم
البخاری والاوزاعی والذہبی انتہی فالجواب عنہ بوجوہ وجہ اول کلام
زہری سے ہونا منافی ابو ہریرہ کی کلام ہونیکا نہیں کیونکہ زہری نے کبھی
اسکو مرسل روایت کیا ہے کما روی الاوزاعی عن الزہری فاتعظ المسلمون
بذالک فلم یکونوا یقرؤن فیما یجہر فیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

کما نقلہ الشیخ سلامہ اللہ فی الحلی اور کبھی مرفوعا روایت کیا ہے کما رویٰ
غیرہ من رواۃ الحدیث اور ثقہ کبھی حدیث کو مسندا روایت کرتا ہے اور کبھی مرسلا تو
انہوں نے گمان کیا ارسال سے کہ یہ کلام زہری کا ہے فقط مع ان ہذا
الظن خلاف قواعد اصول الفقہ بین بخاری و ذہبی وغیرہ نے بلا واسطہ
زہری سے روایت نہیں کی تاکہ انکا قول ان ہذا من کلام الزہری بیان
اور نقل بسند متصل ہو اور اوزاعی کا زہری سے مرسلا روایت کرنا دلیل اس
نہیں کہ یہ کلام زہری کا ہے فقط لما قلنا اور نیز اوزاعی نے زہری سے اس
طرح روایت نہیں کیا کہ یہ قطعہ حدیث کا میری کلام ہے اور ابوہریرہ کی
کلام نہیں بل اتصال نظم الکلام کما وقع فی مرویات آیۃ الحدیث عن
ابی ہریرۃ ینادی علی انہ من کلام ابی ہریرۃ لا من کلام الزہری وجہ دوم
اگر ہم تسلیم کریں کہ یہ کلام زہری کا ہے تو بھی ہمکو مضر نہیں کیونکہ زہری
تابعی جلیل القدر امام ائمہ حدیث ہے اور مرسل تابعی ہمارے نزدیک حجت ہے
وکیف اذا اعتضد بما ذکرنا وجہ سیوم زہری کا قول رواۃ الحدیث کے قبیلے سے
نہیں تاکہ صحت و رفع کی شرطیں اوسمیں اعتبار کیجاویں بلکہ اخبار و حکایت
اجماع کے باب سے ہے اور تابعی ثقہ جو امام ہے آئمہ حدیث سے اجماع صحابہ کو بغیر
نقل طرق صحیحہ کسطرح کرتا اقول وقد اعتضد ایضا بما روی ابی بن کعب
وهو من فقہاء الصحابۃ لما نزلت آیۃ اذا قرئ القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا
ترکوا القرأۃ خلف الامام اور بھی معتضدات و توابع و شواہد بعد ازین آتی ہیں
فانتظروا للہ در ما قال الامام ابن الہمام فی بیان تقریب الاستدلال بقولہ

عليه السلام من كان له امام فقرءة الامام له قرءة فلو قرء فكان له قرءتان
في صلوة واحدة وهو غير مشروع انتهى اذا فرغنا عن بيان الادلة القوية
نذكر ما وجدنا من التوابع والشواهد في موطا المالك عن نافع عن ابن
عمر انه كان لا يقرء خلف الامام ورواه ابن عدى عن ابي سعيد الخدري
وروى الطبراني في الاوسط من حديث ابن عباس يرفعه وروى الطحاوي
في شرح الآثار انه سئل عن عبد الله ابن عمر وزيد بن ثابت وجابر بن عبد الله
قالوا لا يقرء خلف الامام في شيء من الصلوات وروى النسائي في باب
سجود القرآن اخبرنا علي بن حجر اخبرنا اسمعيل عن يزيد بن خصيفة
عن يزيد بن عبد الله ابن قسيط عن عطاء بن يسار انه اخبره انه سئل زيد بن
ثابت عن القرءة مع الامام فقال لا قرءة مع الامام في شيء وايضا
رواه مسلم بهذا اللفظ وكلمة شيء نكرة دخلت تحت النفي فتفيد العموم
والاستغراق وروى مالك في الموطا ه حدثنا وهب بن كيسان انه سمع جابر بن
عبد الله يقول من صلى ركعة لم يقرء فيها بام القرآن فلم يصل الا وراء الامام
وروى الترمذي في جامعه حدثنا اسحق بن موسى الانصاري قال انا معن
قال ثنا مالك عن ابي نعيم وهب بن كيسان انه سمع جابر بن عبد الله يقول من صلى
ركعة لم يقرء فيها بام القرآن فلم يصل الا ان يكون وراء الامام قال هذا حديث
حسن صحيح اقول رجاله على شرط مسلم وروى ابن ابي شيبة في مصنفه
حدثنا ابن ابي عيينة عن وهب بن كيسان قال قال جابر بن عبد الله من
لم يقرء في كل ركعة بام القرآن فلم يصل الا وراء الامام وروى الطحاوي

و معنى لا صلاة حدثنا محمد بن ابي داود المسعودي حدثني ابن
حدثنا اسمعيل ابن موسى حدثنا مالك وذكر هذا الحديث باسناد
مشابه [illegible] الحديث فكان فيه الكتاب فهذا ما اعلى [illegible]
قد تقدم في معنى الاثار باسناد متصل مرفوع حدثنا جابر بن نصر
ثنا يحيى بن [illegible] عن حبيب ابن [illegible] عن عبد الله
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من صلى ركعة لم يقرأ فيها بام القرآن
بام القرآن ولم يكن وراء الامام [illegible] الوقف وصار الحديث مرفوعا [illegible]
روى النسائي حدثنا هارون ابن عبد الله ثنا زيد بن حباب ثنا معاوية
بن صالح ثنا ابو الزاهرية حدثني كثير ابن مرة الحضرمي عن ابي الدرداء
سمعه يقول سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم افي كل صلاة قراءة
قال نعم فقال رجل من الانصار وجبت هذه فالتفت الي وكنت اقرب
القوم منه فقال ما ارى الا ان الامام اذا ام القوم فقد كفاهم وفي موطا محمد
اخبرنا عبيد الله بن عمر بن حفص بن عاصم عن نافع عن ابن عمر قال
من صلى خلف الامام كفته قراءته وفيه ايضا اخبرنا عبد الرحمن
ابن عبد الله المسعودي اخبرني انس بن سيرين عن ابن عمر انه سئل
عن القراءة خلف الامام قال يكفيك قراءة الامام وفيه ايضا اخبرنا
سفيان بن عيينة عن منصور بن المعتمر عن ابي وائل قال سئل عبد الله
بن مسعود عن القراءة خلف الامام قال انصت فان في الصلاة شغلا
سيكفيك ذلك الامام وفيه ايضا اخبرنا اسرائيل بن يونس حدثنا منصور

عن ابراهيم قال ان اول من قرأ خلف الامام رجل اتهم قال شارحه
علي القاري اى انتسب الى بدعة او سمعة انتهى وبه يه ساروى ابن ابي
شيبة في مصنفه حدثنا الثقفي عن ايوب عن محمد قال لا اعلم القراءة خلف
الامام من السنة وفي موطاء محمد اخبرنا داؤد بن قيس الفراء اخبرنا
عمر ابن محمد بن زيد عن موسى بن سعد بن زيد يحدثه عن جده اعنى
زيد بن ثابت الانصارى انه قال من قرأ خلف الامام فلا صلوة له وفيه
ايضاً اخبرنا داؤد بن قيس الفراء اخبرني بعض ولد سعد ابن ابي وقاص
انه ذكر له ان سعدا قال وددت ان الذى يقرء خلف الامام في فيه جمرة
وفيه ايضاً اخبرنا بكير بن عامر حدثنا ابراهيم النخعي عن علقمة ابن قيس قال
لان اعض على جمرة احب الى من ان اقرء خلف الامام واخرج الطحاوى
في معانى الآثار عن حماد بن سلمة عن ابي جمرة قال قلت لابن عباس
اقرء والامام بين يدى قال لا قال العلامة العينى وذكر الشيخ الامام
عبد الله ابن يعقوب الحارثى في كتاب كشف الاسرار عن عبد الله بن
زيد بن اسلم عن ابيه قال كان عشرة من اصحاب النبي صلعم ينهون عن القرءة
خلف الامام اشد النهى ابو بكر الصديق وعمر الفاروق وعثمان بن عفان
وعلى ابن ابي طالب عبد الرحمن بن عوف وسعد ابن ابي وقاص وعبد الله
بن مسعود وزيد بن ثابت وعبد الله بن عمر وعبد الله ابن عباس رضي الله عنهم
وايضاً اورد هذه الرواية الشيخ العابد السندهى مولدا والمدنى مهاجرا
في شرح المسند المنسوب الى ابي حنيفة برواية الحصكفي وقال بعد هذه الرواية

فنقول لما ثبت نهي العشرة المذكورة ولم يثبت رد احدهم عليهم عند
توافر الصحابة كان اجماعا سكوتيا انتهى وروى عبد الرزاق في مصنفه
اخبرني موسى ابن عقبة ان رسول الله صلعم وابابكر وعمر وعثمان كانوا
ينهون عن القرءة خلف الامام واخرج عن داود بن قيس عن محمد بن عجلان عن
موسى ابن سعد بن ابي وقاص قال ذكران سعد بن ابي وقاص قال وددت
ان الذي يقرء خلف الامام في فيه جمر وفي الكفاية قال من قرء خلف
الامام ملاء في فيه جمرة وقال علي رضي الله من قرء خلف الامام فقد
اخطاء الفطرة انتهى وفي العيني قال ابن مسعود ملئ فوه ترابا رواه
ابن ابي شيبة في مصنفه وقال عمر ابن الخطاب وددت ان الذي
يقرء خلف الامام في فيه حجر انتهى واخرج الطحاوي باسناده عن علي رض
انه قال من قرء خلف الامام فليس على الفطرة اراد ليس على شرايط الاسلام
وقيل ليس على السنة واخرجه ابن ابي شيبة في مصنفه عن ابن ابي ليلى
عن علي من قرء خلف الامام فقد اخطاء الفطرة واخرجه الدارقطني من طرق
واخرج عبد الرزاق في مصنفه عن داود ابن قيس عن محمد بن عجلان قال قال
علي من قرء مع الامام فليس على الفطرة وروى ابن ابي شيبة في مصنفه
حدثنا وكيع عن حسين ابن صالح عن عبد الملك ابن ابي سليمان عن عطاء
قال الذي يقرء خلف الامام فاسق ورواه الضحاك عن جابر قال لا
تقرء خلف الامام ان جهر ولا ان خافت وفي الكفاية وعن سعد
ابن ابي وقاص وزيد بن ثابت من قرء خلف الامام فلا صلوة له

وقال شمس الائمة السرخسي تفسد صلوته في قول عدة من الصحابة انتهى وكذا

ذكره علي القاري ايضا اور جو بعض مشائخ سے منقول ہے ان القرءة خلف الامام

فيما لا يجهر لا يكره للاحتياط اسكا رد ابن ہمام نے کیا حیث قال ثم لا يخفى

ان الاحتياط ليس في قرءة خلف الامام بل في عدمه لان الاحتياط هو العمل

باقوى الدليلين وليس مقتضى اقواهما القرءة كيف وقد روي من عدة

من الصحابة فساد الصلوة بالقرءة خلفه فاقواها المنع انتهى ملخصا وفي النهاية

منع المقتدي من القرءة مروي عن ثمانين نفرا من اكابر الصحابة قال

صاحب الكافي منهم المرتضى والعبادلة وفي الكرماني عن الشعبي ادركت سبعين

بدريا كلهم على انه لا يقرء خلف الامام كذا ذكره علي القاري وغيره قال

الطحاوي في معاني الآثار حدثنا يونس ابن عبد الاعلى ثنا عبد الله بن وهب

اخبرني حيوة ابن شريح عن بكر بن عمرو عن عبيد الله بن مقسم انه سئل عبد الله

بن عمر وزيد بن ثابت وجابر بن عبد الله فقالوا لا تقرء خلف الامام في شيء من

الصلوة حدثنا يونس ثنا ابن وهب ابي مخرمة بن بكير ابن عبد الله بن الاشج

من ابيه عن عبيد الله بن مقسم قال سمعت جابر بن عبد الله فذكر مثله حدثنا

يونس ثنا ابن وهب اخبرني مخرمة عن ابيه عن عطاء بن يسار عن زيد بن

ثابت سمعه يقول لا يقرء المؤتم خلف الامام في شيء من الصلوة حدثنا فهد بن سليمن

ثنا علي ابن معبد ثنا اسمعيل ابن ابي كثير عن يزيد بن قسيط عن عطاء بن يسار

فذكر مثله قال الطحاوي فهؤلاء جماعة من اصحاب النبي صلعم قد اجمعوا على

ترك القرءة خلف الامام وقد وافقهم على ذلك ما قد روي عن النبي صلعم

مما لا مما ذكره انتهى وفي مصنف ابن ابي شيبة حدثنا معتمر عن ابي بشر
عن سعيد بن جبير قال سألته عن القراءة خلف الامام قال ليس وراء الامام
قراءة انتهى وقد روى محمد في كتاب الآثار اخبرنا ابو حنيفة قال حدثنا حماد
عن ابراهيم قال ما قرأ علقمة بن قيس قط فيما يجهر به ولا فيما لا يجهر فيه ولا في الركعتين
الاخريين ام القرآن ولا غيرها خلف الامام انتهى قال العيني وفي التمهيد
ثبت عن علي وسعد وزيد بن ثابت انه لا قراءة مع الامام لا فيما اسر ولا
فيما جهر انتهى حدثنا وكيع عن الضحاك بن عثمان عن عبد الله بن يزيد
عن ابن ثوبان عن زيد بن ثابت قال لا تقرأ خلف الامام ان جهر ولا
ان خافت حدثنا الفضل عن الزبير عن الوليد بن قيس قال سألت سويد
بن غفلة اقرأ خلف الامام في الظهر والعصر قال لا رواهما ابن ابي شيبة
هذه الاخبار المرضية والآثار البهية دالة على انه لا يجوز القراءة خلف الامام
في شيء من الصلوات وكما لا يجوز في الجهرية لا يجوز في السرية ايضا ويؤيده
ما روى محمد في موطاه اخبرنا اسرائيل عن موسى بن ابي عائشة عن عبد الله
بن شداد بن الهاد قال ام رسول الله صلعم الناس في العصر قال فقرأ رجل
خلفه فغمزه الذي يليه فلما ان صلى قال لم غمزتني قال كان رسول الله صلعم
قدامك فكرهت ان تقرأ خلفه فسمعه النبي صلعم فقال من كان له امام
فان قراءته له قراءة انتهى وروى الليث ابن سعد عن ابي يوسف عن ابي حنيفة
عن موسى بن ابي عائشة عن عبد الله بن شداد عن جابر بن عبد الله ان رجلا
قرأ خلف النبي صلعم في الظهر او العصر فاومأ اليه رجل فنهاه فلما انصرف قال

انتهانی ان اقرء خلف النبی صلعم فتنازع ذالک حتی سمع النبی صلعم
فقال رسول الله صلعم من صلی خلف الامام فان قرۃ الامام له قرءۃ ذکرہ
المرتضی الحسینی فی شرح المسند وسندہ صحیح ایضاً اشار الی هذا الحدیث
ابن الهمام فی فتح القدیر حیث قال وفی روایة لابیحنیفه ان ذالک کان
الظهر او العصر هکذا ان رجلاً قرء خلف رسول الله صلعم فی الظهر او العصر
فاومی الیه رجل فنهاه فلما انصرف قال انتهانی الحدیث قال العینی
فی شرح البخاری واخرج الدارقطنی عن ابن عباس عن النبی صلعم قال یکفیک
قرءۃ الامام خافت او جهر انتهی اگر کوئی شبہ کرے کہ امام مالک نے موطا میں
روایت کی ہے مالک عن هشام ابن عروۃ عن ابیه کان یقرء خلف الامام
بالقرءۃ قال مالک عن یحیی بن سعید وعن ربیعة ابن ابی عبد الرحمن
ابی عبد الرحمن ان القاسم بن محمد کان یقرء خلف الامام فیما لا یجهر فیه
الامام بالقرءۃ مالک عن یزید بن رومان عن نافع ابن جبیر ابن مطعم
کان یقرء خلف الامام فیما لایجهر فیه الامام بالقرءۃ تو ان آثار سے صلوۃ
سریہ میں قرءۃ خلف امام ثابت ہے تو جواب اسکا بچند وجوہ ہے اولاً یہ کہ ان
آثار مرویہ عن التابعین کا اسپر ہے کہ نص اذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا
کا حکم صلوۃ جہریہ سے مخصوص ہے وقد مر بطلانه مبسوطا ومفصلا بالوجوہ
العدیدہ والتحقیقات السدیدہ علاوہ اسکے فہم تابعی حجت نہیں چہ جائیکہ نصوص
قطعیہ و اخبار صحیحہ کے ساتھ معارض ہو ثانیاً مالک نے قاسم بن محمد کا
فعل جو روایت کیا ہے معارض ہے ساتھ اُس کے جو محمد نے موطا میں روایت

کیا ہے حدثنا اسامة بن زید المدنی حدثنا سالم بن عبد اللہ بن عمر
قال کان ابن عمر لا یقرء خلف الامام قال اسامة فسألت القاسم
بن محمد عن ذلک فقال ان ترکته فقد ترکه ناس ممن یقتدی بہم من الصحابة
والتابعین وان قرأت فقد قرء ناس یقتدی بہم وکان القاسم ممن لا یقرء
اور قاسم جو فقہاے سبعہ مدینہ سے ہے اسکے قول کا مرجع جواز دونوں امرون
کی طرف نہین بلکہ یہہ ہے کہ نا بین علماء مسئلہ مختلف فیہا ہے اور مختلف ہونا ہمکو مضر
نہین اور جبکہ قاسم کا ترک قرءة کرنا دلیل قوی ہے ترجیح منع قرءت ثبوت قرءة
پر تو اسوقت کس طرح مصر ہو تا لثا محرم ناسخ صحیح ہے کہ تمام علاوہ یہہ کہ تاخیر
منع ثبوت مین روایة ابی بن کعب کی کان الآیة لما نزلت ترکوا القرءة خلف
الامام اور روایت زہری کے عن ابی ہریرة کہ فانتہی الناس عن القرءة کے
ساتھہ ثابت ہے اگر کوئی معارضہ کرے کما اخرج البیہقی من حدیث الجریری
عن ابی الازہر سئل ابن عمر عن القرءة خلف الامام فقال انی لاستحیی
من رب ہذہ البنیة ان اصلی صلوٰة لا اقرء فیہا بام القرآن مین
کہتا ہون کہ یہہ معارضہ باطل ہے کیونکہ اسناد اسکی منقطع ہے اور ابن عمر سے
صحیح عدم وجوب قرءة خلف الامام ہے کما روی مالک فی موطاہ باعلیٰ طرق
الاسناد عن نافع عن ابن عمر قال اذا صلی احدکم خلف الامام فحسبه قرءة
الامام واذا صلی وحدہ فلیقرء قال وکان ابن عمر لا یقرء خلف الامام
وقد روی الدارقطنی ہذا الحدیث عن ابن عمر مرفوعا اگر کہین کہ
اسکا رفع وہم ہے تو ہم دو وجہون سے جواب دیتے ہین اول رفع زیادة ہے

اور زیادہ ثقہ مقبول ہے اور ثقہ کبھی حدیث کو مرفوعًا اور کبھی موقوفًا اور
مرسلاً روایت کرتا ہے اور باعث اسکا اختلاف قراین و مجالس و تبدل اغراض
ہوتی ہین وجہ دوم شیخ عابد مدنی نے کہا ہے ولو سلمنا وقفه علی ابن عمر
لا یضرنا لان الظاهر ان ابن عمر سمع ذالك من النبی صلعم کما قرران
الصحابی اذا اخبر بامر لا مساغ للاجتهاد فیه فله حکم الرفع وههنا کذالك
فکانت مرفوعًا حکما مع تغایر یسیر وروی عبد الرزاق فی مصنفه عن الثوری
عن ابن ذکوان عن زید بن ثابت وابن عمر کانا لا یقرأن خلف الامام
وروی ایضًا عن هشام بن حسان عن انس بن سیرین قال سألت ابن
عمر اقرء مع الامام قال انك لضخم البطن یکفیك قرءة الامام ذکره ابو الفیض
فی شرح المسند - بیان الاجوبة اللطیفه عن الادلة السخیفة معظم ما
تفاخر به الخصوم فی ایجاب الفاتحة ما روی عن عبادة بن الصامت رض
قال رسول الله صلعم لا صلوة الا بفاتحة الکتاب ورواه ایضًا قال قال رسول
الله صلی الله علیه وسلم لا صلوة لمن لم یقرء بام القرآن وفی روایة المسلم لا صلوة
لمن لم یقرء بام القرآن فصاعدا وعن عبادة ابن صامت قال کنا خلف رسول الله
فی صلوة الفجر فقرء رسول الله صلعم فثقلت علیه القرءة فلما فرغ قال لعلکم
تقرؤن خلف امامکم قلنا نعم قال لا تفعلوا الا بفاتحة الکتاب فانه لا
صلوة لمن لم یقرء بها رواه ابو داؤد والترمذی وللنسائی معناه وفی
روایة لابی داؤد وانی اقول مالی ینازعنی القرآن فلا تقرؤا بشیٔ من القرآن
اذا جهرت الا بام القرآن وقد تمسك الخصوم الملوم بهذه الروایات

تذاكروا شديدا وتفاخروا بها تفاخرا بعيدا حتى لم يميزوا من غاية الفرحة
في لباسهم وظنوا انهم قد فرغوا عن رفعة الستر سوابهم معا ورأسوا
قد لبسا بل صارها منسيا نمهدا ولا مقدمة ونفرع عليها الجواب ثانيا
المقدمة اصول فقہ میں ثابت ہے کہ استثنا ثبوت وعدم مستثنی پر ساکت ہوتی
ہے اگر کسی جگہ ثابت ہو تو اور کسی دلیل کے ثبوت سے ثابت ہے اور اگر منفی ہے تو
کے دلیل کے عدم سے منفی ہے وسدد رما قال صاحب التوضيح وقوله عليه السلام
لا صلوة الا بطهور تكلم بالباقي بعد الثنيا وهو لا صلوة بغير طهور وليس
نفيا واثباتا لان تقديره لا صلوة ثابتة الا صلوة ملصقة بطهور فلو كان
نفيا واثباتا فالجملة الاثباتية هي صلوة ملصقة بطهور ثابتة وصلوة ملصقة
بطهور نكرة موصوفة وهي عامة لعموم الصفة على ما دللنا عليه في فصل
العام فيصار كقوله كل صلوة بطهور ثابتة وهذا باطل لان الشرائط الاخرى
ان كانت مفقودة والطهور موجود لا يجوز الصلاة وايضا صدر الكلام
يوجب السلب الكلي اي كل واحد من افراد الصلوة غير جائزة ثم الاستثنا
يجب ان يتعلق بكل واحد واحد والا يلزم جواز بعض الصلوة .
واذا كان الاستثناء متعلقا بكل واحد واحد والاستثناء من النفي يكون
اثباتا يلزم تعلق الاثبات بكل واحد واحد فيلزم كل صلوة بطهور
جائزة معناه كل واحد واحد من الصلوة غير جائزة في حال الا في حال
انها بطهور فالجملة الاثباتية هي ان كل واحد واحد من الصلوة
جائزة في حال انها بطهور انتهى وتعقب عليه العلامة في شرح التلويح

وهذا فی غاية الفساد للقطع بان مثل قولنا اکرمت رجلا عالما لا يدل علی
الاکرام کل عالم وکون الوصف علة تامة للحکم بحيث لا يحتاج الی شیء اخر غير مستلزم
فی شیء من الصور فضلا عن جميع الصور انتهی واجاب عنه فی فصول البدائع
بان النکرة الموصوفة فی سياق الاثبات الواقع بعد النفی اذا قصد بها
النوع يعم فقولنا لا اجالس الا رجلا عالما حيث يشمل لا باحد کل رجل عالم
فلا يحنث بمجالسة ای فرد واحد فصاعدا ومنه علم ان مثل هذا العموم
للاستغراق بخلاف اکرمت رجلا عالما اذ لا نفی وما کتبت الا بالقلم اذ لا
نکرة هکذا فی حاشية التلويح للعلامة الچلپی ثم تعقب العلامة علی
التوضيح فقال والقول بعموم النکرة الموصوفة مما قدح فيه کثير من العلماء
الحنفية فضلا عن القائلين بان الاستثناء من النفی اثبات ولا نزاع لاحد
فی ان من حلف لا اکلم الا رجلا عالما يصير برا باکرام عالم واحد واما
من حلف لا اجالس الا رجلا عالما فانما لا يحنث بمجالسة عالمين فی اکثر
بناء علی ان الوصف قرينة علی ان المستثنی منه هو النوع لا الفرد بخلاف
ما لو قال لا اجالس الا رجلا علی ان القائلين بعموم النکرة الموصوفة
لا يشترطون فی العموم الاستغراق انتهی واجاب عنه العلامة الچلپی
الظاهر ان المراد قدحهم فی اطراده والا فلا وجه للنزاع فی العموم فی مثل
قوله تعالی ولعبد مؤمن خير من مشرك وعدم تسليم کون الوصف علة
تامة فی شیء من الصور مدفوع بما ذکر فی الاية فان الايمان علة تامة لخيرية
العبد المؤمن من المشرك من غير احتياج الی شیء اخر وا ما عدم النزاع

في صورة اليمين نعم يقال مبنى الايمان على العرف وكلامنا في اللغة على
انه لقايل ان يقول لا نسلم عدم العموم في المسألة المذكورة ولو على سبيل البدل
اذ يصح الاستثناء بان يقول لا اكلمن رجلا عالما الا فلانا ولو سلم فالتخلف
لمانع لا يقدح في الاصل الكلي ثم ان قوله فضلا عن القايلين الخ ممنوع ايضا
لان دليلهم يدل على ان العموم الثابت به عموم الاستغراق غير ان العموم
ان كان عموم الجواز فالاستغراق استغراق الجواز وان كان عموم الوجوب فالاستغراق
استغراق الوجوب ثم تعقب العلامة فان قلت معنى تعلق الاستثناء بكل واحد
ان البعض الذي هو المستثنى قد اخرج عن الحكم المتعلق بكل واحد وهو عدم الجواز
واثبت له حكم مخالف له وهو الجواز فلا يلزم جواز كل صلوة ملصقة بالطهور
قلت المخرج على هذا التقدير بعض الاحوال لا بعض افراد الصلوة ثم انا الدليل
الثاني مبني على ان يكون قوله الا بطهور حالا والمعنى ان لا صلوة جائزة
في حال من الاحوال الا في حال اقترانها بالطهور بمعنى ان كل صلوة فهي غير
جائزة الا في تلك الحالة فانها جائزة كما تقول ما جاءني القوم الا راكبين
بمعنى جاؤوا راكبين لا ماشين من جهة ان الحكم المثبت على الحالة المستثناة
يكون بعينه هو المنفي في صدر الكلام وبالعكس لا من جهة ان تعلق الاستثناء
بالبعض يستلزم جواز بعض المتعلق بلا طهور فانه مما لا يدل عليه شبهة
فضلا عن حجة كيف والحكم الكلي في صدر الكلام انما هو عدم الجواز ولا
دلالة على ان المشروط بالطهور هو جواز البعض دون البعض نعم لقايل
ان يقول ان الموضوع في صدر الكلام نكرة دالة على فرد ما وانما يحلها عموما

من ضرورة وقوعها فى سياق النفى ففى جانب الاستثناء يوخذ ايضا ذلك الموضوع ولا يعم لكونه فى الاثبات فيكون المعنى لا صلوة الا فى حال الاقتران بالطهور فان فيها ينفى هذا الحكم ويثبت نقيضه وهو جواز شيئ من الصلوٰة اذ نقيض السلب الكلى ايجاب جزئى كما فى ما جاء فى احد الاداركبا انتهى وتعقب عليه العلامه الحلبى فقال واجيب عنه ايضا بان الاستثناء يثبت نقيض الحكم لا نقيض القضية ونقيض الحكم بان يكون النفى ثباتا والاثبات نفيا حاصل ولم يقل احد بان يجعل الكلى جزئيا ويؤثر فى تغاير الكمية الا اذا كان استثناء البعض من الكل وههنا ليس كذلك لانه متعلق بالحال انتهى

التفريع على الاصل المنيع

بعد تمہید مقدمہ ہم کہتے ہین کہ لا صلوٰة الا بفاتحة الکتاب سے بحند ین وجوہ جواب ہے وجہ اول ان کے مذہب پر جو استثنا نفی سے اثبات اور اثبات سے نفی کے قایل ہین خالی نہین یا معنی لا صلوة صحیحة الا کل صلوة ملصقة بفاتحة الکتاب ہوگا اور نفی سے اثبات بطور نقیض قضیہ لیاجاویگا یا معنی لا صلوة صحیحة الا لبعض صلوة ملصقة بفاتحة الکتاب ہوگا اور نفی سے اثبات بطور نقیض حکم لیاجاویگا اسلئے کہ سلب کلی کا نقیض ایجاب جزئی ہے بنابر اول فساد معنی لازم آتا ہے کیونکہ قضیہ کل صلوة ملصقة بفاتحة الکتاب صحیحة کاذب ہے اسلئے کہ نقیض اسکا صادق ہے وہو بعض الصلوة الملصقة بفاتحة الکتاب فاسد لفقدان الشرایط کالصلوة الى غیر جہة القبلة وبدون النیة ونحو ذلک بنابر ثانی وجوب فاتحہ بعض نمازون مین لازم آئیگا کہ صلوة منفرد وصلوة امام ہے

ثواب کوئی محذور نہیں کیونکہ سب نمازون مین وجوب فاتحہ لازم نہ آیا یہہ تحقیق
مذہب پر ہی جو قایل ہین بان الاستثناء من النفی اثبات ومن الاثبات نفی
اما ہمارے مذہب پر کہ استثناء کا حکم سکوت ہی نہ اثبات کہ قال الفاضل الحلبی
ههنا بحث یبتنی علیه وهو ان الفقهاء قالوا اذا قلت ماله
علی عشرة الا تسعةً بالنصب لم یکن مقراً بشیٔ لان المعنی ماله علی عشرة
مستثنی منها تسعة ای ماله علی واحد واذا قلت الا تسعةٌ بالرفع علی
البدل یلزمك تسعة لان المعنی ماله علی الا تسعة قال الفاضل الرومی
وفی الفرق المذکور نظر لان البدل والنصب علی الاستثناء کلاهما
استثناء ولا فرق بینهما اتفاقاً فی نحو ما جاءنی القوم الا زیداً و زیدًا
وبناء ذلك علی مذهب ابی علی وهو ان الاستثناء عن النفی لا یکون مثبتا
تمسکا بنحو لا صلوة الا بفاتحة الکتاب فانه لا یلزم ان یثبت مع الفاتحة
لجواز انتفاء سایر شروطها کان علیهم ان لا یفرقوا بین البدل و النصب
علی الاستثناء اذ کلاهما استثناء وعلی الجملة فلا ادری معنی ما قالوا انتهی
پس استدلال لا صلوة الا بفاتحة الکتاب کے ساتھ کرنا اس دعوی پر کہ ان الاستثناء
من النفی لا یکون موجبا قریب اس استدلال کے ہی جو صدر الشریعة نے
توضیح مین لا صلوة الا بطہور کے ساتھ کیا ہی وقد مر الکلام فیه بما رد ما علیه دلالا
وحلا مبسوطا ومفصلا فانطبق الاستدلال علی جمیع مذاهب الاستثناء بتمامها
وحینئذ توافق الافکار والاراء **وجہ دوم** لا صلوة الا بفاتحة الکتاب
مین یا مراد لا صلوة بالقوة الا بفاتحة الکتاب ہی یا لا صلوة بالفعل الا بفاتحة

الکتاب ہی اول باطل ہی کیونکہ اگر تسلیم کرین کہ فاتحۃ الکتاب علۃ ناقصہ
ہے اور علۃ ناقصہ سی وجود معلول بالقوہ ہوتا ہے لکن حصر رکن تقدیر
صحیح نہین کیونکہ ہر ایک رکن و شرط کا جو علل ناقصہ نماز کے ہین یہی حکم ہے
اور دوسرا بھی باطل ہے کیونکہ وجود معلول بالفعل علت تامہ کے وجود سے
ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ فاتحہ علت تامہ نماز کی نہین **وجہ سوم** حدیث
لاصلوۃ مین یا مراد نفی اصل نماز ہے یا کمال نماز اول جایز نہین کما فی قولہ
علیہ السلام لاصلوۃ لجار المسجد الا فی المسجد وقولہ علیہ السلام لاصلوۃ للعبد
الآبق حتی یرجع الحدیث وقولہ علیہ السلام لاصلوۃ بحضرۃ الطعام اور دوسرا
تحکم ہے فتعین الثانی قال العلامۃ العینی والحمل علی نفی الکمال اولی
بل یتعین لان نفی الاصل یستلزم نفی الکمال ایضا فیکون نفی شیئین
فتکثر المخالفۃ فان قلت هذا الحدیث مشهور فان العلماء تلقتہ
بالقبول فیجوز الزیادۃ بمثلہ قلنا لانسلم انہ مشهور لان المشهور ما
تلقاہ التابعون بالقبول وقد اختلف التابعون فی هذہ المسئلۃ ولئن سلمنا
انہ مشهور فالزیادۃ بالخبر المشهور انما یجوز اذا کان محکما اما اذا کان
محتملا فلا وهذا الحدیث محتمل لان مثلہ یستعمل لنفی الجواز ویستعمل
لنفی الفضیلۃ کذا هو ویؤید هذا التاویل قولہ تعالی انهم لا ایمان لهم
معناہ انهم لا ایمان لهم موثوق بها ولم ینف وجود الایمان راسا
لان اللہ تعالی قد قال وان نکثوا ایمانهم من بعد عهدهم وعطف علی ذلک
ایضا الا تقاتلون قوما نکثوا ایمانهم فثبت ان اللہ تعالی لم یرد بقولہ انهم

لا ایمان لهم نفی الایمان اصلا وانما اراد به ما ذکرنا وهذا یدل علی الطلاق لفظة لا و المراد بها نفی الفضیلة دون الاصل کما ذکرنا من السابق انتهی وکقوله علیه السلام لا ایمان لمن لا امانة له ولا صام من صام ودین لغا فلا جمعته ان نظایر شرعیہ سے معلوم ہوا کہ نفی کمال مرجح ہے علاوہ اسکے اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال وجہ رابع مراد لا صلوٰۃ سے یا نفی جنس صلوٰۃ ہے یا نفی ایک نوع کی انواع صلوٰۃ سے ہر اول غیر جائز ہے کیونکہ صلوٰۃ مدرک فی الرکوع بالاجماع خارج ہے اس سے نیز بالاحادیث الدالۃ علی الخروج اور اگر عموم جنس مانا جاوے تو حدیث عام مخصوص منہ البعض ہے بالاجماع وبالنصوص القطعیہ والاخبار الصحیحہ والآثار الصحیحہ اور ثانی ہمکو مضر نہیں کیونکہ عدم صحۃ ایک نوع نماز کے مستلزم عدم صحت جمیع انواع نماز کو نہیں تاکہ مقتدی کے نماز کے حکم کو بھی شامل ہو وجہ خامس جب معنی حدیث کا لا صلوٰۃ صحیحۃ الا اذا کانت ملصقۃ بفاتحۃ الکتاب ہوا پس مراد الصاق سے الصاق فاتحہ بجمیع اجزاء نماز ہے کما فی قولہ علیہ السلام لا صلوٰۃ الا بطہور یا الصاق فاتحہ ایک جزء اجزاء نماز کے ساتھ ہر اول جائز نہیں کیونکہ فاتحہ بجمیع اجزائے نماز ملصق نہیں اور ثانی نیز خصم کو مضر نہیں اسلئے کہ حدیث بین تقدیر مجمل محتمل المعنی ہی کیونکہ معلوم نہیں کہ شارع نے کون جزو ارادہ کی ہے اول یا اوسط یا آخر تو عموم محکم کی ناسخ و مخصص ہونیکی صلاحیت نہیں رکہتی ہے کیونکہ مخصص مجمل ساقط فی نفسہ ہی اور عام اپنے قطعیہ عموم پر باقی ہے علاوہ اسکے الصاق فاتحہ کسی جزو نماز کے ساتھ مستلزم الصاق ہر رکعت نماز کو نہیں تو دعوی خصم بے دلیل قائم

نہوے اگر کہیں کہ منفرد اور امام کی نماز مین مقام فاتحہ متعین ہے تو مقتدی
کا بھی موضع فاتحہ نماز مین اسی موضع پر قیاس ہوگا تو ہم جواب بچند مین
وجوہ دیتے ہیں اولاً قیاس کو تعیین افعال و ارکان نماز مین مجال نہین
ثانیاً قیاس جب جائز ہے کہ نص مانع نہو وقد ورد فی الخبر الصحیح الذی
رواہ الایمة الخمسة الا الترمذی انما جعل الامام لیوتم به فاذا کبر
فکبروا واذا قرء فانصتوا واذا رکع فارکعوا واذا قال سمع الله لمن حمده
فقولوا ربنا لك الحمد اس حدیث مین کیفیت اقتدا و ایتام کا بیان ہی کہ بعض
امور مین امر بالمشارکت ہی اور بعض مین امر بالسکوت اور بعض مین جواب
دینا تو معلوم ہوا کہ اقتدا ایک طریق پر نہین تو امام و مقتدی کی نماز مین جب
ایک طریق نہوا بلکہ افعال و ارکان مین مختلف ہوئی تو تعیین مواضع افعال
وارکان مین قیاس احدہما کا دوسرے پر کسطرح جائز ہوگی ثالثاً شافعیون نے
بھی جب کوئی نص قوی ایجاب قرءة فاتحہ مقتدی وقت قرءت امام پر نہ پائی
تو قرءت فاتحہ کو سکتات امام مین اختیار کیا اور باوجود انکہ امام کا سکوت کرنا
تاکہ موتم قرءت کرلے مستلزم قلب موضوع ہے قیاس مذکور کو منع کرتا ہے
کیونکہ نماز منفرد و امام مین موضع فاتحہ کا نہین **وجہ ششم** جب معنی حدیث
کا لاصلوٰة صحیحة الا صلوٰة ملتصقة بفاتحة الکتاب ہوا تو خصم کو نافع نہین کیونکہ
الصاق الشیء بالشیء مستلزم نہین کہ دوسری شے پہلی شے کی جزو ہی جیسا
مررت بزید مین باوجودیکہ مرور متکلم کے صفت اور قایم بموصوف ہی لان
الصاق العرض لایکون الا بمعروضه مگر مثال مذکور مین بواسطہ حرف با کہ وہ معنی

الصاق کے لئے موضوع ہو غیر موصوف کیطرف کہ زید ہے وہ مرور نسبت ہوا
ہے بمعنی مررت بمکان یقرب من زید تو ما نحن فیہ مین بھی اسطرح
ہے کیونکہ الصاق قرأت فاتحہ اگرچہ قاری کے ساتھ جوامام ہے ملصق ہے
لیکن مقتدی کے ساتھ الصاق فاتحہ بچند وجوہ ثابت ہو اولا جبکہ صلوۃ مقتدی کی
نماز امام پر مبنی ہے تو دونون مین اتصال حکمی ہے جیسا کہ علۃ و معلول مین
اتصال ہے ثانیا قرأت فاتحہ مقتدی سے اتصال رکھتا ہی جبکہ امام سے
سنتا ہے ثالثا جبکہ ثابت ہوا کہ قرأت الامام لہ قرأت تو لازم ہوا کہ قرأت
امام و موتم دونون کے ساتھ ملصق ہو فثبت الالصاق بینہما اما جواب
اس حدیث سے لاصلوۃ لمن لم یقرء بفاتحۃ الکتاب متفق علیہ وفی روایۃ لمسلم لمن
لم یقرء بام القرآن فصاعدا بچند وجوہ ہے وجہ اول یہان نفی اصل نماز کی
ہے یا کمال نماز کے ہر شق اسیطرح ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے وجہ دوم
نفی صفت جنس کے ہے یا نفی صفت نوع کی تو ہر شق کا حکم وہی ہے جو سابق گذرا
وجہ سوم حدیث مذکور مین عند الخصم نیز عموم نہین تو ہمارے مذہب پر عموم
کسطرح ہوگا بلکہ حکم حدیث بظاہر مقتدی کو متناول نہین کیونکہ ایک روایۃ مسلم
مین آیا ہے لاصلوۃ لمن لم یقرء بام القرآن فصاعدا اور ظاہر ہے کہ فصاعدا
انضمام سورت کی طرف اشارہ ہے پس اگر حکم فاتحہ عام ہے تو چاہئے کہ حکم سورۃ
بھی عام ہو لکن حکم سورہ بالاتفاق عام نہین فکذا حکم الفاتحۃ وہو المطلوب
واستخراج الاجوبۃ الاخری موکول الی من کان لہ قلب او القی السمع وہو شہید
اما جواب اس حدیث سے لاتفعلوا الا بام القرآن فانہ لاصلوۃ لمن لم یقرء

بحث مین وجود ثابت ہو وجہ اول اس حدیث کو ابوداؤد ترمذی نے اس طرح
روایت کیا ہے عن عبادة بن الصامت قال کنا خلف النبی صلعم فی صلوٰة
الفجر فقرء فثقلت علیہ القراءة فلما فرغ قال لعلکم تقرءون خلف امامکم
قلنا نعم یا رسول الله قال لا تفعلوا الا بفاتحة الکتاب فانہ لا صلوٰة
لمن لم یقرء بہا اور اس اسناد مین محمد ابن اسحق ابن یسار واقع ہے فی التقریب
محمد بن اسحاق صدوق مدلس ورمی بالتشیع والقدر انتہی اور دوسری روایت
ابی داؤد میں اس طرح ہے وانا اقول ینازعنی القران فلا تقرء وبشیء من
القران اذا جہرت الا بام القران وعند النسائی نحوہ اور اس اسناد مین
نافع ابن محمود ہے وہو مستور الحال کذا فی التقریب والمستور مجہول العدالة
اور صحت استدلال معلومیت عدالت پر ہے واما عدم قبول روایت محمد ابن
اسحاق فلانہ لیس بثقة ولانہ مدلس وقد اتی بالعنعنة وعنعنة المدلس مردودة بالاتفاق
اور بعض ثقات سے جو توثیق اسکی مروی ہے جیر تضعیف نہین کرتے
کیونکہ جرح وتعدیل اگر اپنی مین متعارض ہون تو جرح مقدم ہے کذا فی کتب
القوم اور وہ جو حاکم اور دارقطنی اور ابن حبان سے محمد ابن اسحاق والی
حدیث کی تصحیح نقل کرتے ہین پس یہہ تصحیح خصم کے لئے ہرگز مفید نہین اسلئے کہ
ان تینون کی تصحیح قابل اعتبار نہین اما الحاکم پس معتبرین ثقات علماء فرماتے
ہین کہ حاکم تصحیح احادیث کے باب مین متساہل ہے اور ترجیح احادیث مین متعصب
ہے بہت احادیث صحیحہ کو صحیح لکھتا ہے اور بہتین حدیثین غیر معتبر کو ترجیح دیتا ہے
اور اسکی تصحیح پر جو مستدرک مین کی ہے مغرور مت ہو اس لئے ابن دحیہ نے

عہ اور مین کہتا ہون کہ قرآن میرے ساتھ جھگڑا کرتا ہے پس کوئی شے قرآن سے مت پڑھو جب مین جہر سے پڑھون الا ام القرآن ۱۲

اسی کتاب میں کہا ہے کہ اہل حدیث پر واجب ہے کہ ابی عبد اللہ حاکم کے قول سے
اپنے کو بچاویں کیونکہ وہ کثیر الغلط ظاہر ہے اور بہت مقلدین اسکے اس امر سے
غافل ہیں اور نیز حاکم کے حق میں لکھا ہے کہ تصحیح حاکم کو کچھ اعتبار نہیں اسلیے کہ
جن احادیث کو کہ غیر صحیح ہیں صحیح بتاتا ہے اور یہ کہتے ہیں کہ حاکم کی تصحیح بیہقی
اور دارقطنی کی تصحیح سے کم ہے بلکہ حاکم کی تصحیح مثل تحسین ترمذی کی ہے اور کبھی
اس سے بھی اون ہوتی ہے واما دارقطنی پس اسکی کتاب احادیث ضعیفہ اور منکرہ
اور شاذہ اور معللہ سے بھری ہے سارا مولوی عبد الحی نے زیلعی وغیرہ سے روایت
کیا ہے واما ابن حبان پس اسکی تصحیح حاکم کی تصحیح سے ادون ہے امام نووی نے
تقریب میں لکھا ہے ویقاربہ (ای صحیح الحاکم صحیح ابی حاتم ابن حبان انتہی) یہانتک
کہ ترمذی کی حسن اسکی صحیح کے برابر ہے اور نیز راوی مجہول الحال کے
حدیث اسکے نزدیک صحیح ہے پس کسطرح اسکی تصحیح لائق اعتبار ہو جبکہ ہیثمی
اسکے راوی کا ضعف مبین ظاہر کر دیا ہے پس جرح مبین مقدم ہے تعدیل پر اگر کوئی
کہے کہ قد اخرج البیہقی من طریق ابن اسحاق قال حدثنی مکحول عن محمود
بن ربیع عن عبادة وتابعہ زید بن واقد تو محمد ابن اسحق نے تصریح تحدیث
کے ساتھ کری ہے تو گمان تدلیس اٹھ گیا علاوہ اسکے زید واقد بھی تابع
واقع ہوا امام ذہبی نے میزان الاعتدال میں اسکے حق میں کہا ہے والذی
یظہر لی ان محمد ابن اسحاق حسن الحدیث صالح الحال صدوق وما انفرد
بہ ففیہ نکارة فان فی حفظہ شیئا وقد احتج بہ ائمة انتہی تو یہاں منفرد
نہیں بلکہ زید ابن واقد اسکے ساتھ موافق ہے وقال الشیخ ابن الحسن فی

شرح نخبة الفكر ومتى توبع سيئ الحفظ بمعتبر بأن يكون فوقه او مثله
لا دونه وكذا المختلط الذي لم يتميز ما حدث به والمستور والاسناد المرسل
وكذا المدلس اذا لم يعرف المحذوف منه صار حديثهم حسنا لا لذاته بل وصفه
بذلك باعتبار المجموع من المتابع والمتابع لان كل واحد منهم احتمل كون
روايته صوابا او غير صواب على حد سواء فاذا جاءت من المعتبرين
رواية موافقة لاحدهم رجح احد الجانبين من الاحتمالين المذكورين ودل
ذلك على ان الحديث محفوظ فارتقى من درجة التوقف الى درجة القبول
فهو منحط عن رتبة الحسن لذاته وربما توقف بعضهم عن اطلاق اسم الحسن
عليه اذ يلزم من اطلاق الاسم عليه الاحتجاج به عند الفقهاء وهو محل
الخلاف ولهذا وقع الاشارة في الحسن الذاتي انه المحتج به بعبارة توهم
الحصر كذا نقل عنه انتهى توہم کہتے ہیں کہ وہ جو بیہقی نے محمد ابن اسحاق کی
تصریح تحدیث کی ہے جبتلک کہ بیہقی کی کتاب دیکھ کر توثیق تمام سند کی
بیہقی سے عبادہ بن صامت تک معلوم کیجا دے تو مظنہ تدلیس رفع نہیں ہوتا اور
تصحیح ایک جزو کی اسناد سے مستلزم تصحیح کل اسناد کی نہیں مع ان البیہقی
رجل شتبه حاطب اللیل وشارب السیل لاعتبار الروایة ولآثار لذا بتدا قول
وانا حبیب اللہ کہ تحدیث محمد ابن اسحاق کی تصریح کرنی نیز مفید احتجاج نہیں
کیونکہ محمد ابن اسحاق نے اگرچہ مکحول سے تحدیث کی ہے لیکن محمود ابن ربیعہ
سے بعن روایت کی ہے اور مدلس فوق الشیخ کو نیز ساقط کرتا ہے تو معنعن مدلس
کا مظنہ مرتفع نہ ہوا قال السید السند فی رسالتہ ربما یسقط المدلس

تیمنہ ولکی یسقط من بعدہ رجلا ضعیفا او صغیرا انتہی اور زید ابن واقد
کی متابعت سے جواب دو طرح ہے اولاً مجموع متابع و متابع حسن لغیرہ ہی کو مفید
نہیں فلا یصح الاحتجاج بہ کیونکہ احتجاج حسن لغیرہ کے ساتھ مختلف فیہ ہے اگر
اور مختار عدم صحت احتجاج ہی کما یدل علیہ عبارۃ شرح نخبۃ الفکر وہ عبارت
یہہ ہے ولہذا اوقع الاشارۃ فی الحسن الذاتی انہ یحتج بہ بعبارۃ توہم الحصر کذا فی
انتہی وقد قال یحیی ابن معین ان الجملۃ الاستثنائیۃ فی ھذا الحدیث لیست
بشیء لیس بذلک ویویدہ ما قال الترمذی فی جامعہ بعد ھذا الحدیث وروی
ھذا الحدیث الزہری عن محمود ابن الربیع عن عبادہ بن صامت عن النبی صلعم
قال لا صلاۃ لمن لم یقرء بفاتحۃ الکتاب وقال ھذا اصح انتہی تو اس روایت کو
جو خالی ہے جملہ استثنائیہ سے اُس روایت پر جو مشتمل ہے جملہ استثنائیہ پر ترجیح دی گئی
قوی ہی بروایۃ جملہ استثنائیہ کی مرجوح ہے وہو المطلوب اور وہ جو ترمذی نے
کہا ہے ان حدیث عبادۃ حدیث حسن تو مراد اس سے حسن لغیرہ ہی نہ حسن لذاتہ
لما تقدم فلا یصح الاحتجاج بہ قطعاً ثانیاً زیلعی نے حدیث عبادہ کی تضعیف
امام احمد سے روایت کی ہے اور نیز معارض اُسکے دوسری حدیث عبادہ سے
روایت کی ہے بلکہ ضعف اس حدیث کی ہے اسلئے کہ روایت ابو داؤد کی
اسناد اس حدیث سے صحیح ہے حیث قال حدیث عبادۃ ضعفہ احمد عنہ
وایضا روی عن عبادۃ ما یعارض ھذہ الروایۃ المذکورۃ فی ابی داؤد مما
یضعفہا لان اسنادہ صحیح من ھذہ ولفظہ ھکذا عن عبادۃ بن الصامت
انہ علیہ السلام قال لا یقرء احد منکم شیئا من القرآن اذا جہرت بالقرآن

قال الدارقطنی رجاله کلهم ثقات ویشعر بضعفه ما قال احمد بن حنبل ما سمعنا احدا من اهل الاسلام یقول ان الامام اذا جهر بالقرءة لا تجزی صلوة من لم یقرء انتہی اقول یہہ کلام امام احمد کی شافعی کے قول جدید سے پر دال ہے کہ یہہ احداث جدید ہے کوئی اہل اسلام سے اسکا قایل نہیں و یویده ما نقلنا الاجماع علی ترک القرأت خلف الامام فلیتذکر مت جم کہتا ہے کہ یہہ حدیث مذہب خصم پر ہرگز لایق احتجاج نہیں کہ حدیث صحیح جسمیں کسیکو کلام نہ ہو نص صریح قطعی الدلالہ نہین ایسی حدیث کے ساتہہ تمسک کرنا دیگرانرا نصیحت و خود را فضیحت پر عمل کرنا ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الحیاء من الایمان انتہی ثالثاً فی شرح نخبة الفکر فی بیان قراین الوضع منها ما یوجد من حال المروی کان یکون مناقضا النص القرآن او السنة المتواترة او الاجماع القطعی وصریح العقل حیث لا یقبل شیٔ من التاویل انتہی اقول اس حدیث میں یہہ سب موجود ہیں اما کونه مناقضا النص القرآن فلقوله تعالی اذا قرء القرآن فاستمعوا له وانصتوا ولقوله تعالی فاقرؤا ما تیسر من القرآن ولقوله تعالی فی صفات عباد الرحمن والذین اذا ذکروا بآیات ربهم لم یخروا علیها صما وعمیانا ولقوله تعالی هذه تذکرة لمن کان له قلب او القی السمع وهو شهید اما اس حدیث کا سنت متواترہ کے ساتہہ مناقض ہونا ان احادیث کثیرہ شہیرہ کے ساتہہ تعارض ہے کہ منع قرأت خلف الامام میں تواتر معنوی کو پہنچی ہیں واما کونه مناقضا للاجماع فلما مر ذکرہ مرارا اما کونه مناقضا قطعیا لصریح العقل بحیث لا یقبل شیٔ من التاویل پس بیان اسکا یہہ ہے کہ امام پر

جہر قرات مقتدی سے قرات کا ثقیل ہونا اور اس ہی منازعہ قرآن بالقرآن
لازم آتا ہی اور وہ منہی عنہا ہی کما فی قولہ علیہ السلام مالی انازع القرآن
رواہ مالک والترمذی وغیرہما ایسا ہی مقتدی پر جہر قرات امام پر تقدیر
قرات فاتحہ ثقل لازم آئیگا خصوصاً کہ جب مقتدی باسماع قرأت مع حضور القلب
والالتفات الی الامام مامور ہی اور فرق تحکم ہی اور حدیث ناطق بالعبارۃ ہی کہ
منع قراۃ کی علۃ ثقل قراۃ ومنازعۃ قرآن بالقرآن ہی تو جمیع صور قراۃ مقتدی
مین سراً ہو یا جہراً علت موجود ہی پس استثنا غیر صحیح ہے اور حدیث مع الاستثنا
موضوع ہے رابعاً حدیث دو وجہون سے منسوخ ہی اول وہ کہ نہی متاخر
ناسخ نقل کیا دوم یہہ کہ مفہوم ناسخ صحیح ہی خامساً ہمنے کہا ہی کہ استثنا ہمارے
نزدیک حکم مسکوت عنہ مین ہی حکم کوئی ثابت نہین چہ جائیکہ ایجاب اگر کوئی
شبہ کرے کہ یہہ وجہ ابوداؤد ونسائی کے روایت مین ہوسکتی ہی فلا تقرؤا
بشئ من القرآن اذا جہرت الا بام القرآن لیکن ابوداؤد وترمذی
کے روایت مین جاری نہین ہوسکتی لا تفعلوا الا بفاتحۃ الکتاب فانہ
لا صلوۃ لمن لم یقرء بہا کیونکہ فانہ لا صلوۃ لمن لم یقرء بہا استثنا و حکم ثانی
کی تعلیل ہے تو استثنا اگرچہ کسی حکم پر حقیقۃً ناطق نہین لیکن بقرینہ فانہ لا صلوۃ
حکم اس سے مستفاد ہی جواب یہ ہی کہ جب استثناء حکم پر ناطق نہوئی تو اسکے
تعلیل حکم کسطرح ہی کیونکہ تعلیل حکم فرع وجود حکم کے لئے ہے پس فانہ لا صلوۃ الخ
حکم مقدر کا بیان یا خبر مبتدا محذوف ہی وہ یہہ ہی واما حکم الفاتحہ فانہ لا صلوۃ الخ
جو جواب لا صلوۃ لمن لم یقرء بام القرآن سے دیا گیا ہی وہی اسکا جواب ہی

سادساً اگر ہم تسلیم کرین کہ استثناء نفی سے ایجاب ہے اور بالعکس تو نفی تحریم
قرأة فاتحہ الکتاب ثابت ہوگی اور نفی تحریم سے ثبوت ایجاب لازم نہین کیونکہ
نقیض تحریم ایجاب و استحباب و اباحتہ و کراہتہ سے عام ہے علاوہ اسکے استثناء عن
الشئی اسپر دال ہے کہ مستثنی اور مستثنی منہ کا حکم برابر نہین بلکہ انمین فرق ہے عام
ازانکہ وہ فرق نفس حکم مین ہے یا قوة وضعف حکم مین ہے کما فی قولہ تعالی ما کان
لمؤمن ان یقتل مومنا الا خطأ اگر نفی تحریم سے ثبوت ایجاب ہوتا تو لازم
آتا کہ قتل خطا واجب ہو یا ہو وانکہ وہ بھی حرام ہے لیکن فرق کثیر حرمت قتل
عمد اور قتل خطا مین ہے اور ثبوت اعم ثبوت اخص کو مستلزم نہین اگر کوئی شبہ
کرے کہ فانہ لا صلوٰة لمن لم یقرء بہا سے استحباب مستفاد ہے ہم کہتے ہین کہ بچند ین
وجوہ استحباب مستفاد نہین اما اولاً فلما مر فی الوجہ الرابع واما ثانیاً پس ازانکہ ممکن
ہے کہ معنی لا تفعلوا الا بفاتحة الکتاب فانہ لا صلوٰة لمن لم یقرء بہا
کا یہ ہو لا تقرؤا غیر فاتحة الکتاب لکن فاتحة الکتاب لا تدخل فی عموم ھذا الحکم لان حکمہا
حکم غیرہا لیس علی السوایل لہا خصوصیة فان قرء ما غصو حبہا ابا
علی الامام والمنفرد لیس حکم غیرہا من السو علی ھذا النمط تو استثناء اس پر
دلالت کرتی ہے کہ حکم حرمت قرأت فاتحہ وغیر فاتحہ برابر نہین ہے بلکہ دونون
مین من حیث الشدة والضعف فرق ہے لکن امر مطلق حرمت سے خالی نہین
کما فی قولہ تعالی ما کان لمؤمن ان یقتل مومنا الا خطأ واما ثالثاً پس ازانکہ
استحباب قرأة فاتحہ خلاف اجماع ہے تو خلاف اجماع پر معنی حدیث کا حمل
کرنا جائز نہین ؛

سوال پنجم

آنحضرت یا باری تعالیٰ کے سوا کسی شخص معین کی یا ائمۂ اربعہ میں سے کسی کی
تقلید واجب کرنا

الجواب المستطاب نمهد اولاً ثلث مقدمات ثم نجیب ثانیا
بحیث یقطع عرق الاعضال و یمنع الوقوع فی معرض الضلال ۔
المقدمة الاولی قضاء و افتاء بالاستقلال سوائے مجتہد کے کسی کو جائز نہین
بچندین وجوہ شرعیہ کہ جنکا منکر سوائے غبی مجنون کے کوئی نہین ۔
الوجه الاول قال الله تعالی ولو ردوه الی الرسول والی اولی
الامر منهم لعلمه الذین یستنبطونه منهم فی البیضاوی ولو ردوه
ولو ردوا ذلك الخبر الی الرسول والی اولی الامر منهم الی رأیه
صلعم و رأی کبار اصحابه البصراء بالامور او الامراء لعلمه
علی ای وجه یذکر الذین یستنبطونه منهم یستخرجون تدبیرهم
وانظارهم وقیل کانوا یسمعون اراجیف المنافقین فیذیعونها
فیعود وبالا علی المسلمین ولو ردوه الی الرسول والی اولی الامر
منهم حتی سمعوه منهم وتعرفوا انه هل یذاع لعلم ذلك من هولاء
الذین یستنبطونه من الرسول صلعم واولی الامر ای یستخرجون علمه
من جهتهم واصل الاستنباط اخراج النبط وهو الماء الذی یخرج
من البئر اول ما یحفر انتہی اس آیت سے چند امور مستفاد ہوتی ہین

امر اول علم بکنہ اخبار واحکام بعد الرد الی رسول اللہ واولی الامر من الصحابۃ
مسکے لئے حاصل ہوتا ہے کہ جسکو قوۃ استنباط واستخراج ہو اور عامی کے لئے
یہہ مرتبہ حاصل نہیں اور حکم عام جمیع اخبار واحکام شرعیہ کو متناول ہے کچھہ
انحصار اُن اخبارون مین نہیں جو افواج مرسلہ جناب رسالتمآب سے آتی تھی
اور ضعیف الرائی مسلمان انکو مشہور کرتے تھے اور اسمین مفسدہ ہوتا تھا۔
لان النص لا یختص بمورده علی ان الحکم یعم بعموم العلۃ **امر ثانی** رجوع
امور مختلفہ مین زمان صاحب شریعت مین جیسا کہ جناب رسول اللہ صلعم کیطرف
تہا ویسا ہی کبار صحابہ کیطرف تہا تو بعد انقراض و انقطاع زمان آنحضرت صلعم و صحابہ
مراجعۃ بسوی اولی الامر کس طرح جایز نہو جو کہتا ہے کہ رد و مراجعت بغیر آنحضرت
کے شرک فی النبوۃ ہے وہ سخت افترا کا بنانے والا ہے **امر ثالث** عوام
مین خبر و علم کا مشہور کرنا بغیر جانے مصلحت کے شہرت کرنا اس علم و خبر کا ضایع
کرنا ہے بلکہ بسا اوقات مفسدہ و اختلال کے سبب واقع ہوتا ہے فان قیل قد
قال اللہ تعالی یا ایہا الذین امنوا اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر
منکم فان تنازعتم فی شیء فردوه الی اللہ والرسول اس آیۃ مین اللہ تعالی
نے امر متنازع فیہ کا رد خدا و رسول کیطرف فرمایا ہے نہ اولی الامر کیطرف قلنا
فی التفسیر البیضاوی یا ایہا الذین امنوا اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول
واولی الامر منکم یرید بہم امراء المسلمین فی عہد رسول اللہ صلعم
وبعده ویندرج فیہم الخلفاء والقضاۃ وامراء السریۃ امر الناس
بطاعتہم بعد ما امرہم بالعدل تنبیہا علی ان وجوب طاعتہم لازم

ما دا سوا على الحق وقيل علماء الشرع لقوله تعالى ولو ردوه الى الرسول
والى اولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم فان تنازعتم انتم واولى
الامر منكم في شيء من امور الدين وهو يريد الوجه الاول اذ ليس للمقلد ان
ينازع المجتهد في حكمه بخلاف المرءوس الا ان يقال الخطاب لاولى الامر
على طريقة الالتفات فردوه فراجعوا فيه الى الله الى كتابه والرسول
بالسؤال عنه في زمانه والمراجعة الى سنته بعده واستدل به منكرو
القياس قالوا انه تعالى اوجب رد المختلف الى الكتاب والسنة دون القياس
واجيب بان رد المختلف الى المنصوص عليه انما يكون بالتمثيل والبناء
عليه وهو القياس ويؤيد ذلك الامر به بعد الامر بطاعة الله وطاعة
الرسول صلعم فانه يدل على ان الاحكام ثلثة مثبت بالكتاب ومثبت
بالسنة ومثبت بالرد اليهما على وجه القياس انتهى اقول مراد رد
بسوی کتاب وسنت وقت تنازع ورد بسوی منصوصات ومنطوقات ہے
بغیر انکے بوجوہ استخراج وحل استنباط کے مستفاد ہون ہے تو ثبوت احکام
شرعیہ میں تکلیف مالایطاق لازم آئیگی کیونکہ اکثر احکام شرعیہ ثابت بالقیاس
ہیں نص منطوق ہرگز نہیں پائی نہیں جاتے اور اگر مراد رد سے عام ہے شامل
دونون انواع رد کو خواہ منطوقات ومنصوصات کی طرف ہو خواہ اسکی
طرف جو ان سے بالبناء والتمثیل مستفاد ہے تو خطاب ان تنازعتم میں مجتہدین
تابعین کیطرف ہے نہ عوام کیطرف کیونکہ عوام کو قیاس واجتہاد کی تکلیف دینی
تکلیف مالایطاق ہے پس متعین ہوا کہ فان تنازعتم میں خطاب مجتہدین ہے نہ عوام

الوجه الثانی قال معاذ بن جبل ان رسول الله صلعم لما بعثه الی الیمن قال کیف تقضی اذا عرض لك قضاء قال اقضی بکتاب الله قال فان لم تجد فی کتاب الله قال فبسنته رسول الله صلی الله علیه وسلم قال فان لم تجد فی سنة رسول الله قال اجتهد برائی ولا الو قال فضرب رسول الله علی صدره وقال الحمد لله الذی وافق رسول رسوله بما یرضی به رسول الله رواه الترمذی وابوداؤد والدارمی اس حدیث کے منطوق سے ثابت ہوا کہ کتاب وسنت کے ساتھ حکم کرنے والے جب ان دو میں حکم نہ پاینگے اجتہاد وقیاس کے ساتھ حکم کرینگے لیکن غیر مجتہد اگر کتاب وسنت میں حکم نہ پایگا تو قیاس واجتہاد سے حکم نہیں کریگا تو نتیجہ نکلا کہ غیر مجتہد کتاب وسنت کے ساتھ حکم نہیں کریگا لان رفع التالی ینتج رفع المقدم وهو المطلوب اس حدیث سے چند امور مستفاد ہوئے اول حکم کرینوالا کتاب وسنت کے ساتھ بالاستقلال سوا مجتہد کے کوئی نہیں امر ثانی حدیث بمنطوقہ دال ہے کہ احکام تین ہیں مثبت بالکتاب ومثبت بالسنة ومثبت بالقیاس فی التلویح فان قلت الاجتهاد قد یکون بغیر القیاس المتنازع فیه کالاستنباط من النصوص الخفیته الدلالة او الحکم بالبرءة الاصلیة او القیاس المنصوص لعلة ولو سلم فلا دلالة علی الجواز لغیر معاذ قلت الاستنباط بالنصوص مما یوجد فی کتاب الله والسنة وکذا البرءة الاصلیة علی تقدیر تسلیم احتیاجها الی الاجتهاد لقوله تعالی قل لا اجد فیما اوحی الی محرما الآیة فبقی القیاس هو مطلق فلو اقتصر علی منصوص العلة لما سکت الشارع لبقاء

كثير من الاحكام وهي التي بني على قياس غير منصوص العلة وحتى
ذلك لمعاذ انما كان باعتبار اجتهاده فيثبت في غيره بدلالة النص
وقد قال عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة انتهى اگر کوئی شبہ
کرے کہ اہلسنت کے نزدیک اصول چار ہین کتاب اللہ ۔ سنت ۔ اجماع ۔ قیاس
باوجود اسکے اجماع فوق القیاس ہے حدیث معاذ مین تمسک بالاجماع کیون
متروک ہوا ہم کہتے ہین قال العلامة الحلبي في حاشية التلويح قوله في
حديث معاذ فانه لم يذكر في حديث معاذ التمسك بالاجماع مع ان الاجماع
في كونه حجة فوق القياس لان الاجماع لم يكن حجة في حيات النبي صلعم
اذ لا اجماع حينئذ انتهى حاصل آنکہ حدیث معاذ مین اسلئے ترک اجماع کیا کہ زمانہ
حضرت صلعم مین اجماع نہ تہی امر الثالث جناب رسالت نے معاذ کو نہ فرمایا کہ حکم کتاب
وسنت مین نہ ہو بوسیلہ خط وسفیر ہمسے پوچھ لینا باوجود اسکے احکام وقتاً فوقتاً زمانہ
جناب حضرت مین نازل ہوتی تھی اور جناب رسالت ہر وقت انواع احکام کا
حکم فرماتے رہتے تھے اور کبھی ثانی ناسخ ہوتا تہا اسکا اشارہ ہو کہ جب مجتہد کا قیاس
واجتہاد مودی کسی حکم کے طرف ہو جاے تو حکم کرے اور منتظر استفسار کا صاحب
شریعت سے نہ ہو

الوجه الثالث عن عبد الله بن عمرو وابي هريرة قالا قال رسول الله صلعم
اذا حكم الحاكم فاجتهد واصاب فله اجران واذا حكم فاجتهد واخطأ
فله اجر واحد متفق عليه وفي رواية لمسلم عن عمرو بن العاص انه سمع
رسول الله صلعم يقول اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم اصاب فله اجران وان

حکم فاجتهد ثم خطأ فله اجر واحد اس حدیث کے ساتھ استدلال دو
وجہوں سے ہے وجہ اول الحاکم میں لام جنس کا ہے یا استغراق کا ہے کیونکہ
عہد کے لئے کوئی قرینہ نہیں پس حکم ہر حاکم کے لئے عام ہوا اگر اصدار حکم
شرعی مسئلہ شرعیہ میں مختص مجتہد نہ ہو تو معنی اذا حکم الحاکم فاجتهد کا اذا حکم الحاکم
ای حاکم کان مجتہدا او غیرہ فاجتهد و لکن الحاکم العام الذی کان مجتہدا
او غیرہ ہوگا اور بطلان اسکا ظاہر ہے کیونکہ اجتہاد مجتہد کا شان ہے غیر کا
اور اگر اصدار حکم شرعی مختص مجتہد ہو کما یدل علیہ تقییدہ بقید فاجتهد تو حکم شرعی
بالاستقلال اسے بغیر اعتماد کے کسی اور مجتہد کے رائے پر سوائے مجتہد کے دوسرے
کے لئے جائز نہ ہوگا اور مقلد کو حاکم بالاستقلال کہنا جائز نہ ہوگا بلکہ ناقل حکم
ہے قال النووی تحت شرح هذا الحدیث قال العلماء اجمع المسلمون
علی ان هذا الحدیث فی حاکم عالم اهل للحکم ان اصاب فله اجران
اجر باجتهاده واجر باصابته وان اخطأ فله اجر باجتهاده وفی الحدیث
محذوف تقدیره اذا اراد الحاکم فاجتهد قالوا فاما من لیس باهل للحکم
فلا یحل له الحکم فان حکم فلا اجر له بل هو آثم فلا ینفذ حکمه سواء وافق
الحق ام لا لان اصابته اتفاقیة لیست صادرة عن اصل شرعی فهو عاص
فی جمیع احکامه سواء وافق الصواب ام لا وهی مردودة کلها ولا یعذر فی
شیء من ذلک وقد جاء فی الحدیث فی السنن القضاة ثلثة قاض فی الجنة
واثنان فی النار قاض عرف الحق فقضی به فهو فی الجنة وقاض عرف الحق فقضی بخلافه فهو فی النار وقاض قضی علی جهل
فهو فی النار انتهی قال المولوی عبدالحکیم فی حاشیة الخیالی فثبت تحصیل الیقین منه لا یحاد خاص بالمجتهد بالاتفاق

بلکہ مقلد کے حق میں برخلاف اسکے اجماع ہوا ہے ۱۲

باجماع بوجوب العمل فی حقه بخلاف المقلد بل انعقد فی حقه علی خلافه انتہی
وجہ ثانی آنحضرت صلعم نے دو اجر کا حصول اصابت پر جو مرتب ہو اجتہاد پر مرتب
فرمایا اور ایک اجر کا حصول خطا پر جو مرتب ہو اجتہاد پر مرتب فرمایا اگر حصول ہر دو یا
ایک اجر کا خصائص اجتہاد سے نہ ہوتا تو ایک یا دو اجر کا اصابت و خطا پر جو اجتہاد سے
مرتب ہیں کسطرح مرتب فرماتے اگر کوئی شبہ کرے کہ لا نسلم کہ ایک یا دو اجر کا حصول
خصائص اجتہاد سے ہے کیونکہ حنفیہ کے نزدیک تخصیص بالوصف نفی الحکم
عما عداہ پر دال نہیں جواب دو وجہوں سے ہے وجہ اول غیر مجتہد کے لئے ثواب کا
نہ ہونا بواسطہ تخصیص نہیں بلکہ بنا بر عدم علت ہے پس عدم حکم عدم اصلی ہے نہ عدم
شرعی فی التوضیح ونحن نقول ایضا بعدم الحکم ای عند عدم الوصف لکن
بناء علی عدم العلة فیکون عدم الحکم عدما اصلیا لا حکما شرعیا لا انه
علة لعدمه اھ لا بناء علی ان عدم الوصف علة لعدم الحکم عند عدم
الوصف انتہی وجہ ثانی ایک یا دو اجر کا ہونا بیان شارع سے معلوم ہوا ہے
حکیم شارع غیر مجتہد کی اجورات سے حالت اصابت و خطا میں ساکت ہے باوجودیکہ
اولا حاکم مطلق کا حال بیان کیا کہ اذا حکم الحاکم کہا بعد ازاں مطلق حاکم کی بیان
حال سے ایک فرد حاکم کیطرف انتقال کیا کہ فاجتہد فرمایا پھر حکم ثواب و خطا
نہ مطلق حاکم پر بلکہ اجتہاد پر مرتب کیا اور فرمایا ثم اصاب فله اجران واذا حکم
فاجتہد ثم اخطأ فله اجر واحد پس تخصیص بالوصف بیان عموم کے مقام میں
نفی حکم عما عداہ پر دال ہے لیکن اس باعث سے نہیں کہ ان التخصیص عندنا دال
علی نفی الحکم عما عداہ بلکہ اس سبب سے کہ ان السکوت فی موضع الحاجة بیان

لنفی الحکم عن المسکوت عنہ یہہ مفہوم مخالف پر عمل کرنا نہین بلکہ منطوق و بیان کی ستفاد پر عمل کرنا ہی لان السکوت فی معرض البیان بیان اور یہہ ہمارے نزدیک حجت ہے کما قال صاحب التوضیح ولا یلزم علینا امۃ ولدت ثلثۃ فی بطون فی مجلس فقال المولی الاکبر منی فانہ نفی الاخیرین فان ہذا لیس للتخصیص ہذا دلیل علی قولہ ولا یلزم والمعنی ان کونہ نفیا للاخیرین لیس لاجل ان التخصیص دال علی نفی الحکم عما عداہ بل لان السکوت فی موضع الحاجۃ بیان فانہ یحتاج الی البیان ای الی الدعوۃ لوکان الولد منہ فلما سکت عن الدعوۃ یکون بیانا بانہ لیس منہ انتہی اگر کوئی کہے کہ کیا نکتہ ہی کہ انحضرت نے نالو کہ موضوع تعقیب بلا مہلت کی لئے ہی فا جتہد پر داخل فرمایا اور ثم کو کہ موضوع تعقیب مع التراخی کے لئے ہی ثم صاحب وثم اخطا پر داخل کیا ہم کہتے ہین اسمین اشارہ ہی کہ اجتہاد مجتہد پر مجرد ارادہ حکم کے واجب ہے اما وقوع صواب و خطا اسکی رائے مین دلیل کے ترتیب مقدمات کے بعد ہی تو ترکیب دلیل اثبات مسایل فقہ پر شکل اول کے ساتھہ اسطرح ہے ہذا الحکم ثابت لانہ حکم ہذا شانہ وہذا الفعل صادر من مکلف ہذا شانہ ولم یوجد العوارض المانعۃ من ثبوت ہذا الحکم ویدل علی ثبوت ہذا الحکم قیاس ہذا شانہ یہہ صغری ہے اور کبری یہہ ہی وکل حکم موصوف بالصفات المذکورہ یدل علی ثبوتہ القیاس فہو ثابت فہذہ القضیۃ ثابتۃ اور یہہ قضیہ اخیر مسایل اصول فقہ سے ہے اور بطریق ملازمہ اسطرح ہو گا کلما وجد قیاس موصوف بہذہ الصفات دال علی حکم موصوف بہذہ الصفات یثبت ذلک الحکم لکنہ وجد قیاس موصوف بہذہ الصفات دال علی حکم موصوف بہذہ الصفات فثبت ذلک الحکم جبتک کہ ترتیب مقدمات و رعایت شرائط صحت مقدمات من حیث المادۃ والصورۃ نہین کیا جاتا صحت انتاج کی پائی نہین جاتی تو اخذ

حاکم کے واسطے صرف زمان ترتیب مقدمات ورعایۃ شرائط وضوابط کر لئے
ضرور ہو الہذا کلمہ ثم کو کہ تراخی کے واسطے موضوع ہے ثم اصاب ثم اخطا پر داخل
کیا اگر کوئی کہے کہ کیا نکتہ ہے کہ حدیث معاذ میں حکم کے نہ ہونیکے وقت
تمسک بالاجتہاد کا ذکر کیا اور اس حدیث میں مجرد ارادۂ حکم اجتہاد کا مطلقًا
فرمایا ہم کہتے ہیں کہ حدیث معاذ میں اجتہاد بالرای کا کہ وہ اجتہاد مقید ہے
جو صرف قیاس میں متحقق ہوتا ہے ذکر ہے اور بلاشک تمسک ایسے اجتہاد کے ساتھ موخر
ہے تمسک بالقرآن و حدیث سے اور اس حدیث میں اجتہاد مطلق بغیر تقیید
بالرای واقع ہے وقد علمت انہ لابد فی کل حکم من ترتیب الاصول
والمقدمات لانہ لا یصح التمسک بالمنصوص القطعی فضلا عن غیر النص
الظنی الا بعد انضمام مقدمات الاصول کما فی قولہ تعالی اقیموا الصلوۃ
فانہ لا یصح التمسک بہ علی فرضیۃ الصلوۃ الا بان یقال ھذا امر وکل
امر للوجوب فھذا للوجوب فمتی لم یعلم صحۃ الصغری وکلیۃ الکبری
لا یصح الانتاج فافہم فانہ ینفعک فی کثیر من المواضع اس حدیث سے دو امر
مستفاد ہیں امر اول حاکم بالاستقلال سوائے مجتہد اور کوئی نہیں امر ثانی حدیث
دال ہے کہ ہر مجتہد مصیب نہیں بلکہ بعض مصیب ہیں بعض مخطی ہیں اختلاف کے وقت
کما ھو مذہب اہل السنت والجماعۃ قال بحر العلوم فی حاشیہ المسلم فمن اصاب فلہ
اجران اجر الاجتہاد واجر الاصابۃ ولا وجہ لھذا الاجر الا الرحمۃ الا
لان اصابتہ لیس بفعل معد ولا فاعل المقصد ولہ بذل الجھد فان اتفق
ان یودی نظرہ الی مقدمات مناسبۃ لہ اصابہ لکن النص دل علی انہ لہ

اجرین فیجب القبول ومن اخطاء فله اجر واحد لامتثال امر الاجتهاد دون
الوسع ولا اجر بمقابلة الخطاء فان الخطاء وان لم یکن مواخذا به الا انه لا
یجب الاجر علیه وهذا معنی قول الحنفیه ان المجتهد مصیب ابتداء ای ملحق
بفعل ومخطی انتهاء وهذا هو الصحیح عند الاربعة ای کون الحق واحدا انتهی

الوجه الرابع عن ابن مسعود قال قال رسول الله صلعم نضر الله عبدا سمع
مقالتی فحفظها ووعاها واداها فرب حامل فقه غیر فقیه ورب
حامل فقه الی من هو افقه منه رواه الشافعی والبیهقی فی المدخل ورواه
احمد والترمذی وابوداؤد وابن ماجه والدارمی عن زید بن ثابت وعن ابن
مسعود قال سمعت رسول الله صلعم یقول نضر الله امرأ فبلغه کما سمعه
فرب مبلغ اوعی له من سامع رواه الترمذی وابن ماجه ورواه الدارمی عن
ابی الدرداء وفی المرقاة قوله نضر الله النضرة الحسن والرونق یتعدی ولا
یتعدی وروی مخففا ومثقلا قال النووی التشدید اکثر والمعنی خصه الله
تعالی بالبهجة والسرور انتهی اقول آنحضرت صلعم نے حصول بہجۃ وسرور
کی دعا اُس شخص کے واسطے کی جس نے آنحضرت کا قول سُنکر یاد کیا اور فقیہہ
یا افقہ کی طرف ادا کیا اور جملہ دعائیہ کی تعلیل یہہ فرمائی فرب حامل فقه غیر فقیه
ورب حامل الی من هو افقه منه یعنی میں حافظ و داعی کیواسطے اسلئے دعا کرتا ہوں
کہ بہت لوگ حاملان حدیث غیر عالم بالحدیث ہیں وہ علم جس پر اخذ احکام اور تمیز
بین الحلال والحرام مرتب ہے یا وہ بھی عالم ہیں لیکن سامع و مودی الیہ اُن حاملوں
سے افقہ واعلم ہیں پس جبکہ حاملان احادیث پہنچانے حدیث کے لیے آنحضرت سے

نقیہ یا افقہ کیطرف وسایل وبواعث ہوی اور جنکی طرف پہنچا یا ہی وہ مدرک
حقایق احکام اور مطلع وجوہ وعلل خفیہ خطابات الٰہیہ کے ہین یہ لوگ بباعث
وسیلہ ہونے کے مستحق دعائی حضرت رسالت صلعم کے ہوی لان الدال علی
الخیر کفاعلہ **اِتمامُ التقریب** جناب رسالتمآب صلعم نے اپنی حدیث کے حامل
کو فقہ فرمایا اور اُن راویون کو کہ جو احادیث کی کنہ حقایق کے مدرک نہین جیسا
حامل اسفار یا اُس حامل کے ساتھہ کہ اپنی بارپشت کی حقیقت سے واقف نہین تشبیہ
دی پس حدیث کا فقہ ہونا یا باعتبار لفظ کے ہی یا باعتبار معنی کے جو ظاہر عبارت سے
سمجھا جاتا ہے یا باعتبار اُن معانی کے جو بواطن اشارات سے مستنبط ہوتے ہین
بنا بر اول ہر متلفظ بالحدیث کا فقیہ ہونا لازم آتا ہے لان قیام المبدء علیہ یحمل
وہو باطل لقولہ فرب حامل فقہ غیر فقیہ بنا بر ثانی جمیع رواۃ صحابہ کا فقہا ہونا
لازم آتا ہے کیونکہ زبان عرب کو بلا معونت کسب جانتے تھے وباوجود آن
حضرت رسالت مین حاضر ہوکر رموز دلالت کو مستفسر رہتے تھے وبطلانہ ایضاً
عن قولہ فرب حامل فقہ غیر فقیہ بنا بر ثالث مطلوب حاصل ہے پس ثابت ہوا کہ
علم حدیث جو معتبر ہے اُسی شخص کو حاصل ہی کہ بواطن اشارات جانتا ہی یہ اُسکو
کہ مثل عابر سبیل معبر عبارات ہی گذرتا ہے اگر کوئی شبہ کری کہ علم مطلق و فقہ مین
فرق کثیر ہے کیونکہ ان مین نسبت عموم خصوص مطلق ہی ہر فقیہ عالم ہی ولا عکس اور
نفی فقاہت سے نفی علم مطلق نہین ہوتا لان نفی الخاص لا یستلزم لنفی العام ہم
کہتے ہین کہ آنحضرت صلعم نے اپنی حدیث کو فقہ فرمایا اور حا ... ہم کو
فقہ کہا جب ہر حدیث فقہ ہی تو علم بالحدیث عین علم بالفقہ ہے ورنہ لازم آئیگا

کہ حضرت کی کل حدیث فقہ نہ ہو اور علم بالفقہ مستلزم ہو اسکا کہ اسکو عالم کو فقیہ کہا

جاوے لان قیام المبدء علۃ للحمل اور کلام ہماری مطلق علم میں نہیں بلکہ اس

علم بالحدیث میں ہے جو کہ اللہ احکام میں معتبر ہے اور وہ علم ہے کہ جسکی باعث اسکو

عالم کو فقیہ کہا جاتا ہے لہذا آنحضرت نے اپنی حدیث کی تعبیر فقہ کے ساتھ کی

تاکہ اشارہ ہووے کہ میری باتوں کا مدرک فقیہ ہوتا ہے ومن لا یکون فقیہا لا اعتبار

لفہمہ فان قیل روی عن ابی الدردا قال سئل رسول اللہ صلعم ما حد العلم

الذی اذا بلغہ الرجل کان فقیہا فقال رسول اللہ صلعم من حفظ علی امتی

اربعین حدیثا فی امر دینہا بعثہ اللہ فقیہا وکنت لہ یوم القیمۃ شافعا و

شہیدا رواہ البیہقی فی شعب الایمان تبا اور اس حدیث سے یہ ہے کہ چالیس

حدیثوں کا حافظ فقیہہ ہے وہو معارض لما مہدتم قلنا فی المرقاۃ قولہ من حفظ

علی امتی ای شفقۃ علیہم او لاجل انتفاعہم قال النووی المراد بالحفظ

نقل الاحادیث الاربعین الی المسلمین وان لم یحفظہا ولا عرف معناہا

ہذا حقیقۃ معناہ وبہ یحصل انتفاع المسلمین لا بحفظہا ما لم ینقل الیہم

اقول فی قولہ ولا عرف معناہا نظر لانہ لا یلایم المقام الذی ہو مدح العلم

اذ الفقہ ہو العلم بالشیٔ والفہم لہ وغلب علی علم الدین لشرفہ والا فالحامل

غیر فقیہ کما ورد فی الحدیث انتہی اقول یہ اشارہ اس حدیث کی طرف ہے

رب حامل فقہ غیر فقیہ علاوہ میں کہتا ہوں کہ چالیس کے حافظ کو زمرۂ

فقہا میں اٹھانا فقیہ حقیقی ہونے پر دال نہیں بلکہ فقہا کے تابع ہونے پر

دال ہے ورنہ آنحضرت اسیقدر فرماتے من حفظ علی امتی اربعین حدیثا

فی موردہا اور بعث اللہ فقیہا زیادہ نہ فرماتے اور کسی فرد خاص مین انحصار تمام
نہین اسکو کہ سبوث اُس فرد کے افراد حقیقیہ سے ہوئے ورنہ لازم آئیگا کہ ہر ایک
طالب علم دین افراد انبیاء سے حقیقۃً ہو اور بطلان تالی کا بیان تو غنی ہے
اما الملازمۃ فلما قال صلعم من جاءہ الموت وہو یطلب العلم لیحیی بہ الاسلام
فبینہ وبین النبیین درجۃ واحدۃ فی الجنۃ رواہ الدارمی اس حدیث
جو موضع استدلال مین مذکور ہے چند امور مستفاد ہین اول عالم باحدیث
جو اخذ احکام مین وہ علم معتبر ہے سوائے مجتہد کے اور کوئی نہین ثانی
بہت صحابہ باوجود انکہ مشرف بشرف صحبت سید الانبیا اور زبان عرب عرباء سے
واقف اور تتبع لغات سے مستغنی تھے فقہا و مجتہدین نتھے اور بعد اُن کے تابعین
اور تبع تابعین فقاہت واجتہاد مین اُن سے افضل تھے منشا اسکا یہی ہے
کہ انمین معنی فقاہت اور شرائط اجتہاد متحقق نتھے اور تابعین اور من بعدہم مین
یہہ سب امور موجود تھے اگر کوئی معنی اجتہاد اور شرائط اور حکم مترتب علیہ اجتہاد
کا پوچھے ہم کہتے ہیں الاجتہاد بذل الفقیہ الوسع فی معرفۃ حکم شرعی او
فی الظن بحکم شرعی ہکذا فی التلویح قال صدر الشریعۃ فی التوضیح
شرطہ ان یحوی علم الکتاب بمعانیہ لغۃ وشرعا واقسامہ المذکورۃ
وعلم السنۃ متنا وسندا ووجوہ القیاس کما ذکرنا وحکمہ غلبۃ الظن علی
احتمال الخطاء انتہی قال العلامۃ الحلبی فی حاشیۃ التلویح قد یقال الصواب
ان الاجتہاد غیر مقدرۃ لتام فی حد الفقہ ہو الذی لہ ملکۃ الاستنباط
فی الکل وانما المقلد یجوز ان یعلم بعض الاحکام من الادلۃ والتحقیق ان

الاجتهاد الذی هو الفقاہت کالبلاغة وسایر العلوم التی هی عبارة عن الملکات
وکما ان الشخص اذا قدر علی تطبیق فرد من الکلام بل نوع منه شکرا وشکایة
او مدح او ذم علی مقتضی الحال لا یکون بلیغا ویجعل قصده للخواص
لمزایا بمنزلة العدم بل یجب ان یکون له ملکة یقتدر بها علی تطبیق کل کلام
علی مقتضی الحال حتی یعتبر قصده ایاها فکذلک الاجتهاد فیکون المجتهد
من له ملکة یقتدر بها علی استنباط کل حکم شرعی فرعی عن دلیله ولا ینافی
ذلک صدور لا ادری من المجتهد لما عرف انتهی یہ اشارہ ہے اسکی طرف
جو علامہ نے حدیقہ میں تحقیق فرمایا ہے حیث قال لا نسلم ان عدم تیسر
بعض الاحکام لبعض الفقهاء او الخطاء فی الاجتهاد ینافی التهیؤ بالمعنی
المذکور لجواز ان یکون ذلک لتعارض الادلة او وجود المانع او معارضة
الوهم للعقل ومشاکلة الحق الباطل ونحو ذلک ولا نسلم ان شیئا
من الاحکام التی لم یرد بها نص ولا اجماع یکون بحیث لا مساغ فیه
للاجتهاد یدل علیه حدیث معاذ حیث اعتمد علی الاجتهاد برائه
فیما لا یجد فیه النص ولم یقل النبی فان لم یکن محلا للاجتهاد ولا نسلم
ان لا دلالة للفظ العلم علی التهیؤ المخصوص فان معناه ملکة یقتدر
بها علی ادراک جزئیات الاحکام واطلاق العلم علیها شائع ذائع
فی العرف کقولهم فی تعریف العلوم علم کذا وکذا فان المحققین علی ان المراد
به هذه الملکة ویقال لها الصناعة لانفس الادراک وکقولهم وجه الشبه
بین العلم والحیوة جهتی ادراک انتهی اقول اسمیں دلیل کہ آثار و مجتہدین میں

اجتہاد متحد نہیں قول آنحضرت صلعم سے قریب حاصل فقد الی بن ہوا فقد سنہ پہلے کہ
یہہ دال ہے کہ فقیہ کلی مشکک ہو کر شدۃ وضعف باعتبار اختلاف مراتب مجتہدین
من حیث حصول الملکات الکمالیہ قبول کرتا ہے اور جبکہ حصول مراتب کمالیہ
مرہون بابدی الشروط یا موقوف بر اکتساب نہیں بلکہ محض بفضل واعطای جناب الٰہی
ہے لہذا بیان حد وتعیین مراتب اجتہاد سے اعراض فرماکر اسپر اکتفا کیا گیا کہ
کہ استحفاظ احادیث ومعانی ظاہرہ سے فقاہت حاصل نہیں ہوتی اور یہہ کیفیا گیا
من حیث الشدۃ والضعف یا من حیث الکمال والنقصان مختلف ہین فظاہر ان
حد المجتہدین لہ ملکۃ یقتدر بہا علی استنباط کل حکم شرعی فرعی عن دلیلہ اور یہہ معنی
افراد مجتہدین مین صحابہ اور تابعین اور تبع تابعین مین متحقق ہے اگر صحابہ کو مستثنا
کیا جاوے تو اجتہاد مشروط بشرائط مذکورہ اجتہادات صحابہ پر صادق نہ آئی
بلکہ تابعین وغیرہ کے اجتہادات پر صادق آئیگا فافہم ثالث جبطرح الفاظ و
کلمات مسموعہ آنحضرت صلعم سے یاد ہون بغیر تغیر وتبدیل کے نقل حدیث مین
روایت کرنے چاہیں اور سوائے اسکے نقل بالمعنی جائز نہین جیساکہ یہہ مختار بعض المحدثین
کا ہے فی التوضیح واما التبلیغ فانہ لایجوز عند بعض اہل الحدیث النقل
بالمعنی لقولہ علیہ السلام نضر اللہ امرأ ای نعمہ اللہ سمع منا مقالتی فوعاھا
وادّاھا کما سمعھا ولانہ مخصوص بجوامع الکلم وعند عامۃ العلما
یجوز ولاشک ان العزیمۃ ہو الاولی والتبرک بلفظہ علیہ السلام اولیٰ لکن انا
ضبط المعنی ونسی اللفظ فالضرورۃ داعیۃ الی ما ذکرنا سقی فی التلویح
قولہ لقولہ علیہ السلام نضر اللہ امرأ الحدیث اجیب بان النقل بالمعنی من غیر

تغیر اداء کما سمع ولو سلم فلا دلالة فی الحدیث علی عدم الجواز غایة
انه دعاء للناقل باللفظ لکونه افضل انتهی وتعقب علیه العلامة الحلبي فقال
قیل الجواب لیس بمرضي لان المسموع هو اللفظ لا المعنی فلا نسلم ان
النقل بالمعنی اداء کما سمع غایته ان یکون اداء لمعنی ما سمع بعبارة مغایرة
لما سمع فلا یکون کما سمع واما قوله ولو سلم فیمکن ان یجاب عنه من جهتهم
بان الحدیث دل علی افضلیة النقل کما سمع وترك الافضل المؤدی الی
ترك الواجب فهو ما فی عبارتهم مما لا یؤدی بغیرها لا یجوز انتهی رابع
اجتهاد وفقاہت کے کلی مشکک ہونے پر حدیث بمنطوقہ دال ہے اور تشکیک
اس مقام میں منحصر ہے اشدیۃ واضعفیۃ اصابت میں اور اشدیۃ اصابت مستلزم ہے اضعفیۃ خطا
کو اور اضعفیۃ اصابت مستلزم ہے اشدیۃ خطا کو پس یہہ کہنا کہ مجتہدین اصابت وخطا
میں مساوی ہیں صحیح نہیں کیونکہ مخبر صادق کی خبر سے معلوم ہوا کہ رجحان صحابہ
باعتبار افقہ واعلم کے ہے فافہم واستحضر پنجم خامس حکم فقاہت واجتہاد غالبہ ظن کا
احتمال خطا پر ہے اگر یہہ حکم فقاہت واجتہاد پر مرتب نہ ہوتا تو مجتہد اور غیر مجتہد میں
امر علی السویہ ہوتا وہو باطل ومستلزم الباطل باطل
الوجه الخامس عن جندب قال قال رسول الله صلعم من قال فی القرآن
برائه فاصاب فقد اخطأ رواه الترمذی وابو داؤد وعن ابن عباس قال
قال رسول الله صلعم من قال فی القرآن برائه فلیتبوأ مقعده من النار
وفی رواية من قال فی القرآن بغیر علم فلیتبوأ مقعده من النار
رواه الترمذی فی المرقاة قوله من قال فی القرآن برائه ای من تکلم

فی معناہ او خفی فرق ثم من تلقاء نفسه من غیر تتبع اقوال الائمة من
اهل اللغة العربیة المطابقة للقواعد الشرعیة بل بحسب ما یقتضیه عقله
وهو مما یتوقف علی النقل بانه لا مجال للعقل فیه کاسباب النزول والناسخ
والمنسوخ وما یتعلق بالقصص والاحکام او بحسب ما یقتضیه ظاهر النقل
وهو مما یتوقف علی العقل کالمتشابهات التی اخذ المجسمة بظواهرها
واعرضوا عن استحالة ذلک فی العقول او بحسب ما یقتضیه بعض العلوم
الالهیة مع عدم معرفته بشیئها وبالعلوم الشرعیة فیما یحتاج لذلک
انتهی اقول توضیح مقام آنکہ مراد منع تفسیر بالرای سے یا منع مطلق ہے کہ ہر آیت
کی تفسیر مین من حیث اللغة والنحو والادب ومحاورات العرب البلاغة وغیرها
من العلوم العربیة الشرعیة آنحضرت صلعم سے نقل واجب ہو تو یہ باطل ہے کیونکہ
آنحضرت صلعم سے قواعد علوم مطلقاً منقول نہین چہ جائے قاعدہ قاعدہ
یا اس طرح منع ہے کہ بغیر قواعد علوم عربیہ شرعیہ مدونہ جو آئمہ فنون سے منقول ہے
تفسیر کرے اور ظاہر ہے کہ تدوین علوم عربیہ شرعیہ نہ آنحضرت اور نہ صحابہ کے
زمانہ مین ہوا ہے پس کس طرح ہو سکتا ہے کہ صحابہ کو مخاطب کر کے یہ حکم کیا جائے
کیونکہ انکو رجوع بسوئے قواعد من حیث مطالعہ کتب تھا تاکہ کتب علوم مین امعان
نظر اور آئمہ لغت ونحو وبلاغہ وغیرہم کے تتبع اقوال کے استحضار وسایل و استنباط
دلایل کرتے اور یا مراد منع سے یہ ہے کہ بغیر حصول ملکہ اجتہاد قرآن سے استخراج
احکام نہ کرین اور ملکہ اجتہاد وصفائی قلب ایسا امر ہے کہ صاحبان اس ملکہ کو قواعد
علوم شرعیہ پر بغیر اکتساب فنون کے اطلاع کر دیتا ہے کما قال اللہ تعالی واللہ

جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا اور یہی شق حق ہے اگر کوئی کہے کہ یہان ایک اور احتمال ہے کہ جن امرون مین عقل کو مجال نہین جیسا اسباب نزول اور ناسخ و منسوخ اور وہ جو قصص و احکام سے تعلق ہے انہین تفسیر بالرائے منع ہے تو اس سے لازم نہین کہ جنہین عقل کو مجال ہو انکی تفسیر بھی منع ہو اس منع سے تخصیص تفسیر بالمجتہد مستفاد نہین ہم کہتے ہین کہ من قال فی القرآن برایه فاصاب فقد اخطأ عام شامل ہے جمیع تفاسیر قرآن کو اور حمل عام عام پر بہتر ہے خاص پر حمل کرنے سے اگر کوئی شبہ کرے کہ حدیث مذکور تمہارے نزدیک بھی مخصوص ہے اسلئے کہ ائمہ مجتہدین اس وعید شدید سے خارج ہین جواب انکا قیاس مجتہد مظہر احکام ہے نہ مثبت اور مجتہد اپنے صواب و خطا پر ماجور ہے لہذا اجماع امت منعقد ہے ان کل ما هو مظنون المجتهد حکم الله قطعا فی حقه جو حکم کہ مجتہد اپنے رای و قیاس سے نکالتا ہے غیر حکم الله نہین بلکہ اُسکے قیاس اُسکے حق مین کالوحی ہے پس معنی حدیث یہ ہوا من قال فی القرآن برایه فقط من غیر ان یکون حکم رایه و قیاسه مستندا الی الله تعالی فاصاب فقد اخطأ اگر کوئی کہے قید احکام اس قول مین من قال فی القرآن ای فی احکام القرآن کیون زیادہ کیا ہم کہتے ہین عن ابی هریرة[1] قال قال رسول الله صلعم اعربوا القرآن واتبعوا غرائبه وغرائبه فرائضه وحدوده رواه البیهقی فی شعب الایمان فی اللمعات[2] اعربوا القرآن ای بینوا معانیه واظهروها والاعراب الابانة والافصاح وهذا یشترك فیه جمیع من یعرف لسان العرب انتهی اس سے معلوم ہوا کہ شارع نے تفسیر کرنے کی ہر ایک عارف زبان عرب کو اجازت دی ہے اور فرمایا کہ اظہار معانی بوضاحة

[1] ابی ہریرہ کی روایت ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلعم نے اعراب کرو قرآن کو اور غرایب قرآن کی تتبع کرو اور غرایب قرآن فرائض و حدود قرآن ہین روایت کیا اسکو بیہقی نے شعب الایمان مین ۱۲

[2] لمعات مین ہے اعربوا القرآن کے معنی ہے کہ بیان کرو اور ظاہر کرو قرآن کے معانی کو اور اعراب سے اظہار کرنا ہے اور بیان اور اس مین سب عربی زبان جاننے والے شریک ہین انتہی ۱۲

بیان کرے اور جب شارع سے تفسیر کی اجازت ہوئی تو حمل کلام آنحضرت اسکی معاً
پر عمل کرنی صحیح نہیں الا استخراج احکام فقہاء مجتہدین سے مختص ہیں اسلئے حضرت
میں زیادہ احکام کیا علاوہ اسکے علم اسباب نزول و ناسخ و منسوخ و متعلق تستفیض احکام
سوائے مجتہد کے اور کو ممکن نہیں تقریر اسکی ان اوضح الدلالات عند اهل الاصول
عبارة النص وهي عبارة عن الدلالة على المعنى المسوق له سواء كان ذلك المعنى
عينا للموضوع له او جزئيه اولازما المتاخر وبعده مرتبة واما دلالة اشارة
النص وهي الدلالة على المعنى الغير المسوق له سواء كان ذلك المعنى عين الموضوع
له او جزئه اولازمه المتاخر فكل معنى يتعلق بالوضع مشترك بين الدلالتين
المذكورتين فيمكن ان يكون المعنى المطابقي الذي يفهم في الظاهر متعلق اشارة
النص والمعنى الالتزامي المتاخر الذي يفهم من النظر الدقيق والملكة
الراسخة متعلقا بعبارة النص فهذا المعنى الالتزامي راجح على المعنى المطابقي
المذكور لان الاول يتعلق بالدلالة الراجحة والثاني بالدلالة المرجوحة
فلما كان التعيين والتمييز بين موارد الدلالة التي هي اوضح الدلالات
عسيرا جدا فكيف حال الدلالات الاخرى فلهذا شرط الاجتهاد بان يحوي
علم الكتاب بمعانيه لغة وشرعا واقسامه المذكورة في الاصول وعلم السنة
متنا وسندا مع المعاني والاقسام ووجوه القياس هكذا في التوضيح والتلويح
شبہ کریکہ آنحضرت کا قول فاصاب فقد اخطأ اسپر دال ہے کہ اصابۃ اسکی حکماً
حکم میں ہے رد قال صلعم رفع عن امتی الخطاء والنسیان وقد قال الله تعالی
تعلیما للعباد بطریق الدعاء ربنا لا تؤاخذنا ان نسینا او اخطأنا فمعلوم ہوا

کرنا لطی آئم نہیں ہم کہتے ہیں حدیث میں آیا ہے من قال فی القرآن برائہ فلیتبوء
مقعدہ من النار معلوم ہوا کہ قرآن میں قول بالرائی کرنا غیر اہل کا موجب دخول نار
ہے تو خلاصی وعید سے حالت اصابت وخطا دونوں میں نہیں علاوہ اسکے قولہ
علیہ السلام من قال فی القرآن برائہ فاصاب فقد اخطاء جمیع اہل رائی کو خواہ
مجتہد ہو خواہ غیر مجتہد ہی عام وشامل ہے لیکن مجتہد اس عموم سے اس قول
کے ساتھ اذا حکم الحاکم فاجتہد ثم اصاب فلہ اجران الحدیث مخصوص ہی تو حدیث
من حیث الوعید غیر مجتہد کو شامل ہے لان العام الذی تخصص منہ البعض حجۃ فی
شمول مابقی من التخصیص ہو المراد ❊

الوجہ السادس عن ابن مسعود قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
انزل القرآن علی سبعۃ احرف لکل آیۃ منہا ظہر وبطن ولکل حد مطلع رواہ
فی شرح السنۃ فی المرقاۃ علی سبعۃ احرف ای قرات اولغات اوانواع
من الاحکام قال الشارح الحرف الطرف فقیل المراد اطراف اللغۃ العربیۃ
فکانہ قال علی سبع لغات من لغات العرب فہی المشہورۃ منہا بالفصاحۃ
قولہ لکل آیۃ منہا ای من تلک الاحرف السبع قال السید جمال الدین ثم
قسم صلعم کل حرف تارۃ بالظہر والبطن والاخری بالحد والمطلع فالظہر
مابین النقل والبطن مایکشفہ التاویل والحد ھو المقام الذی ینتقضی
اعتبار کل من الظہر والبطن فیہ فلا محید عنہ والمطلع المکان الذی یشرف
منہ علی توقیۃ خواص کل مقام حتہ ولیس للحد انتہاء لان غایتہما طی
العارفین باللہ ومایکون سرا بین اللہ وبین المصطفین من انبیائہ واولیائہ

تحمله النفاسي تعلم مرتبة والتمرن فيها وتتبع ما يتوقف معرفة الكل
ومطلع الباطن سمنية النفس بالرياضة وقد رفي المعالم الظهر لفظ القرآن
والبطن تاويله والمطلع الفهم وقد ينتج الله تعالى على المتدبر
ما لا ينقد على غيره انتهى كذا في الطيبي ايضًا اقول ہر آیۃ کی تقسیم ظہر
بطن اور حد ومطلع کیطرف یا تقسیم کل بہ نسبت اجزا ہے یا تقسیم کلی بہ نسبت جزئیات
ہے بنا بر اول ہر ایک معنی ظاہری ہر ایک آیۃ کا اس آیۃ کے تمام معنی اور
مطابقی کے نسبت جزو معنی اور تضمنی ہوگا پس تمام معنی آیۃ کا وہ شخص جانیگا
جو مراتب اربعہ ظہر وبطن وحد ومطلع کی ادراک سے مشرف ہوگا اور ظاہر ہے کہ
ان مراتب کا ادراک سوائے مجتہد کے دوسرے کو نصیب نہین کیونکہ جس نے
تعلم وتمرن مرتبہ مین کیا اور ما يتوقف عليه معرفة الظاہر کے تتبع کی ادراک معنی
ظاہر کر سکتا ہے اما معنی باطن وہ جانتا ہے جسکو اللہ نے ملکہ باطنیہ وقوۃ اجتہادی
دی ہے ذالك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم وبنا بر ثانی
مراتب اربعہ کا ہر آیۃ مین جمع ہونا قیمات متباینہ کا محل واحد مین جمع ہونا ہے وہو باطل
اور بطلان شق ثانی پر اسطرح استدلال ممکن ہے کہ وضع آیۃ معنی ظاہری و باطنی
کے مقابلہ مین اشتراک لفظی سے ہے یا اشتراک معنوی بنا بر اول اجتماع دو معنون
ہر آیۃ مین عموم مشترک لازم آئیگا وہو باطل عندنا وبنا بر ثانی اجتماع افراد متباینہ
مصداق واحد مین آئیگا وہو باطل ایضًا اگر کوئی کہے کہ مراد ظاہر سے لفظ قرآن
اور باطن سے تاویل قرآن اور مطلع سے فہم قرآن ہے کما فی المعالم تو جواب یہ
کہ یہ ارادہ صحیح نہین کیونکہ ہر کلام مین یہ تاویل وصفتہ ہر کلام اور اسکے معنی کی

تخصیص کا کیا معنی ہے اسلئے کہ ہر کلام کے الفاظ ظاہر میں اور تاویل باطن ہے اور نہم مطلع ہے فلا یکون تعریف الکلام المعجز باقصی الاعجاز الا بالوصف العام المشترک بین کل کلام من کل متکلم بلیغا کان او غیرہ وہذا البعید عن المومن بکتاب اللہ تعالیٰ فضلا عن حضرۃ الرسالۃ صلعم فی التوضیح واما منکر و القیاس فانہم عملوا بنظم الکتاب فقط واعرضوا عن اعتبارہ واخراج الدرر المکنونہ عن بحار معناہ وجہلوا ان للقرآن ظہرا وبطنا وان لکل حد مطلعا وقد وفق اللہ تعالیٰ العلماء الراسخین العارفین دقایق التاویل لکشف قناع الاستار عن جمال معنے التنزیل انتہی قال العلامۃ الحلبی قال المصنف وجہلوا انہ للقرآن ظہرا وبطنا ولکل حد مطلعا فی الظہر والبطن وفی الحد والمطلع اقوال والمختار ان الظہر ہو المفہوم من ظاہر الالفاظ اعنی ما لا یحتاج فیہ الی القرینۃ کالحقیقۃ المستعملۃ والمجاز المتعارف والبطن ہو المحتاج الیہا بل او صرفہ عن الظاہر وذلک یختلف بحسب قوۃ الفہم وضعفہ وقلۃ الوسائط وکثرتہا فالحد منتہی ذلک الحد بالنظر العقلی والقانون اللغوی والمطلع ما یطلع علیہ من وراء الحد بالکشف مرتبۃ او مراتب فقد جاء فی الحدیث النبوی صلعم ان للقرآن ظہرا وبطنا الی سبعۃ ابطن بل روی الشیخ الاکبر انہ جاء الی سبعین بطنا فنسمی فی تفسیر الفاضۃ ما الحد المرتبۃ الاولی وما بعد الحد المطلع انتہی

المقدمۃ الثانیۃ مسئلۃ وجوب الاجتہاد علی المجتہد ووجوب التقلید علی المقلد مسایل فقہ سے نہیں بلکہ ثابت باد لہ عقلیہ ہیں اور ثبوت اسکا چندین وجوہ سے

وجہ اول فقاہت ثمرہ اجتہاد ہی اور اجتہاد فقاہت کا موقوف علیہ ہی کیونکہ مجتہد جب
تک اجتہاد نہ کریگا اُن مسایل کو جو اسکی اجتہاد پر موقوف ہین کیونکر حاصل کریگا پس اگر
مسئلہ وجوب اجتہاد مسایل فقہ سے ہو تو وہ بھی اور مسئلون کیطرح اجتہاد پر
موقوف ہوگا اور اجتہاد علم وجوب اجتہاد پر موقوف ہی پس علم وجوب اجتہاد موقوف
ہوا علم وجوب اجتہاد پر وہو الدور وہو باطل فکون تلک المسئلۃ من علم الفقہ باطل
اما اجتہاد کا علم وجوب اجتہاد پر موقوف ہونا اس جہت سے ہے کہ نسبت با فراد امۃ
احکام شرعیہ پر علم دو طرح سے ہے با جتہاد یا بتقلید مجتہد کو علم لا بالاجتہاد کے
ساتھ واجب ہی اور مقلد کو تقلید کے ساتھ پس عمل بالاجتہاد موقوف اس مسئلہ
کے علم پر ہے ۔ وجہ دوم اسکی مسئلہ وجوب تقلید اگر مسایل فرعیہ سے ہو دور لازم
آئیگا واللازم باطل فالملزوم مثلہ **بیان ملازمہ** تقلید کرنا مقلد کا مسایل شرعیہ
مین موقوف مسئلہ وجوب تقلید پر ہے اگر یہہ مسئلہ بھی شرعیہ فرعیہ ہوتا تو اسمین
تقلید موقوف اسکی تقلید پر ہوتی فیلزم الدور وہو باطل ثابت ہوا کہ یہہ مسئلہ علم
کلام کا ہے جیسا کہ وجوب ایمان کا مسئلہ پس ثابت ہوا کہ اس مسئلہ کا ثبوت
بادلہ عقلیہ ہے خلاصہ مرام اسکی شرح مسایل کلامیہ اسلامیہ دو قسم ہین قسم اول جنکا ثبوت
ادلہ عقلیہ پر موقوف ہی اور ادلہ شرعیہ کا ذکر اُن کے اثبات کے لئے زیادہ
اعتماد کے واسطے ہے نہ اسلئے کہ ادلہ شرعیہ اُن کے موقوف علیہ ہین یعنی لولاہ لا امتنع
ہین ورنہ دور لازم آتا ہے مثلا ایمان بخدا و رسول و کتب و وجود و وجوب او تعالی
وغیرہ ادلہ شرعیہ پر موقوف نہین اگر یہ ادلہ شرعیہ پر موقوف ہون تو دور لازم
آتا ہے مثلا ایمان بنبوت موقوف دلیل پر ہے اگر دلیل عقلی ہے حصل المطلوب

اگر نقلی ہے دور لازم آتا ہے وہو باطل اگر معجزہ ہے تو معجزہ کا دلیل ہونا عقلی ہے یا نقلی اگر عقلی ہے ثبت المدعی واگر نقلی ہے تو دور لازم آتا ہے ۔ قسم دوم جسکا ثبوت محض شرع پر ہے جیسا نماز زکوۃ وصوم وغیرہ ذالک من الفرعیات اوالاصول الشرعیۃ المحضۃ کاحوال الاخرۃ والبرزخ پس مسئلہ وجوب اجتہاد علی المجتہد اور وجوب تقلید علی المقلد پہلی قسم سے ہے ورنہ دور لازم آیگا **نفس بر منطقی** دلیل دو قسم ہے لمی انی دلیل لمی وہ ہے کہ علۃ حکم کے جیسی ذہن میں ہوتی ہے ویسا ہی علۃ حکم کے واقع میں بھی ہو مثلاً تعفن اخلاط نسبت حمی اور دلیل انی وہ ہے کہ ذہن میں فقط علۃ حکم کے ہو جیسا مصنوعات نسبت بصانع اور دلایل شرعیہ نسبت اس مسئلہ وجوب اجتہاد وتقلید کے دلایل انی ہین نہ لمی اور اس مسئلہ کا اصول فقہ اور فقہ مین ذکر کرنا مستلزم اسکو نہین کہ یہہ مسئلہ ان علوم کا ہووے کما لایخفی علی من طالع کتب الفنون المتنوعۃ والعلوم المختلفۃ اور یہی مراد ہے علمائے سہارنپور کے جو انہون نے آپ سے دلیل اثبات نبوۃ پوچھی تھی جسکو آپنے بلحاظ مغالطہ عوام جو آپکا کام ہے دوسرے عنوان سے مذکور کیا مگر یہہ نسوچی کہ میری کلام کو علمائے دیکھ کر کیا کہین گے مگر مخبر صادق کا کہنا ٹلتا نہین دعہ فان الحیاء من الایمان اگر کوئی شبہ کرے کہ اگر ایسا تہا تو زمان صحابہ مین تقلید کیون نہ تھی جواب یہہ ہے کہ یہہ محض افترا ہے زمانہ صحابہ مین لوگ دو قسم تہے مجتہد اور غیر مجتہد فریق ثانی مجتہدون سے پوچھکر عمل کرتے تہے اور یہی تقلید ہے اور تعیین تقلید امر دیگر ہے جسکے نہ ہونیکا منشا عدم شمول اصول وقواعد صحابہ جمیع مسایل کو تھا کما ذکرہ علی القاری ✤

المقدمة الثالثہ تقلید افضل و اعلم واجب ہے چند دلایل

دلیل اول اخرج الطبرانی عن ابن عباس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من ولی امر المسلمین شیئا فاستعمل علیہم رجلا وهو یعلم ان فیہم من اولی بذالک واعلم منہ بکتاب اللہ وسنۃ رسولہ صلعم فقد خان اللہ ورسولہ وجماعۃ المسلمین کذا فی فتح القدیر دلیل ثانی وعن ابن سیرین قال ان ہذا العلم دین فانظروا عمن تاخذون دینکم رواہ مسلم ظاہر ہے کہ تولی امر سلمین عام ہے کہ دینی ہو یا دنیاوی پس مجتہدین امت بھی متولی امور دینیہ مسلمین ہین اگر کسی کو اعلم بکتاب وسنت جانکر اسکی تقلید کو چھوڑیگا بالضرور خدا و رسول کا خائن اور واضع شے بغیر محل کے ہوگا اور ما تقدم سے ثابت ہے کہ اجتہاد کلی مشکک ہے افراد مجتہدین مین بتفاوت موجود ہے فثبت ان تقلید الاعلم واجب اور نیز جب اخذ علم دین مین اس قدر تفکر وتفتیش استاد کی کرنے پڑے تو کسی کو امور دین مین مقتدا بنانے مین بطریق اولی تفتیش وتفکر واجب ہے کہ اعلم وافضل واعدل واکمل ہو دلیل ثالث درمختار مین ہے ان الحکم والفتیا بالقول المرجوح جہل وخرق بالاجماع انتہی فی رد المحتار مقتضی مذہب الشافعی کما قال السبکی منع العمل بالقول المرجوح فی القضاء والافتاء دون العمل لنفسہ ومذہب الحنفیہ المنع عن المرجوح حتی لنفسہ لکون المرجوح صار منسوخا انتہی ظاہر ہے کہ مذہب مجتہد مفضول کا اسکے مفضول ہونے والوں کے نزدیک مرجوح ہوگا اور افضل کا مذہب راجح ہوگا جب ایک مذہب خاص کے روایہ مرجوحہ مرویہ بالضعف پر عمل بالاجماع جایز نہین تو مذہب مجتہد مفضول

پہ جو بتا سہ مرجوح ہے کس طرح عمل جایز ہوگا کیونکہ پہلی مرجوحیۃ مرجوحیۃ جزیۃ ہے اور
دوسری مرجوحیۃ کلیۃ ہے **تقریب استدلال** غیر مجتہد دوحال
سے خالی نہین یا اخذ احکام ادلہ اربعہ سے کریگا یا کسی مجتہد کے تابعداری کرکے
عمل بالاحکام بجالاویگا بر تقدیر اول غیر مجتہد کا قضا وافتا بالاستقلال لازم آیگا
وہو باطل کما مر فی المقدمۃ الاولی اور نیز تعریف اجتہاد وفقاہت منقوض ہوگی
بیان اسکا یہہ ہے کہ فقہ عبارت ہے علم بالاحکام الشرعیۃ من الادلۃ التفصیلیۃ
سے علم بالاحکام الشرعیۃ بمنزلہ جنس و مابہ الاشتراک ہوا و من الادلۃ التفصیلیۃ بمنزلہ
فصل و مابہ الامتیاز ہے یعنی اگر استدلال بالادلۃ الاربعۃ مجتہدین وجوداً ہوگا تو غیر
مجتہدین عدماً ملحوظ ہوگا لان الفصل ما یمیز النوع عما سواہ من المشارکات الجنسیۃ
پس اگر غیر مجتہد ادلہ اربعہ سے اخذ احکام کریگا تو تعریف اجتہاد کی مانع نہ ہوگی و نیز
انقلاب عدم اجتہاد وجود اجتہاد کی طرف آیگا و نیز مشروط بغیر تحقق شروط متحقق
ہوگا و ہل ہذا الا اجتماع النقیضین و ہو محال و مستلزم المحال لایکون ممکنا پس شق
ثانی متعین ہے وہو المطلوب اگر کوئی شبہ کرے کہ شق ثانی مستدل کو مفید نہین
کیونکہ ثبوت مطلق تقلید مستلزم ثبوت تقلید معین نہین لان العام لایستلزم
الخاص جایز ہے کہ غیر مجتہد کسی مسئلہ مین کسی مجتہد کا تابعدار بنے اور کسی مسئلہ مین
دوسرے مجتہد کا مقلد ہوے فلا یتم تقریبکم فالجواب شق ثانی مین یہہ احتمال باطل
ہے بچند وجوہ وجہ اول جب فاقد الاجتہاد فی ادلۃ اربعہ کے ساتھہ عمل
نہ کرسکا اب دوحال سے خالی نہین یا علۃ تامہ اسکی تسلیم کی مذہب ہی مجتہد عام
کا یا مجتہد خاص کا بر شق اول اجتماع بین الحلال والحرام اور توارد علل مستقلہ معلو

واحد پر لازم آتا ہے **بیان ملازمہ نسبت کلی کے اپنے افرادون کی طرف** علی السویہ ہے پس جب مجتہد عام اسکی تسلیم کا منشا بنا اور ظاہر ہے کہ مسائل اختلافیہ مذاہب مین واقع ہین یعنی وہی شے بعضون کے نزدیک حلال اور بعضون کے نزدیک حرام ہے اور سب مذاہب بھی اسکے نزدیک باعتبار اس منشاء کے برابر ہین تو کوئی شے اسکے نزدیک نہ حلال ہے نہ حرام یا آنکہ ہر شے اسکے نزدیک ہم حلال ہے ہم حرام اور ایک مسئلہ پر اولہ مختلفہ کہ اسکے نزدیک سب مسلم ہین وارد ہوئے اگر کوئی شبہ کرے کہ ایک وقت مین حلال جانکر اسپر اور دوسرے وقت مین حرام جانکر اسکے عمل کریگا ولاقباحۃ فیہ کیونکہ اجتماع نقیضین مین اتحاد زمانہ شرط ہے جواب اسکا یہ ہے جس شے کو حلال جانکر عمل کریگا اور وقت عمل اسکے حرمت کا بھی اعتقاد رکھتا ہی یا نہین بر شق اول اجتماع نقیضین اعتقاد مین ہوا بر شق ثانی خلاف لازم آئیگا کیونکہ منشا اسکا مذہب مجتہد عام تہا اور نیز امر مختلف فیہ کی ایک جانب کو ترجیح دینے کا منشاء اور باعث یا دلیل ہے ادلہ اربعہ سے یا تلہی وخواہش نفسانی یا لحاظ انکہ کسی مجتہد کا مذہب ہے بنا بر اول محذورات سابقہ لازم آتی ہین تعریف اجتہاد مانع نہین رہتی اور انقلاب ماہیۃ کا لازم آتا ہے اور وجود مشروط بغیر وجود شرائط لازم آتا ہے وبنا بر ثانی تلہی وتلعب فی المذہب لازم آیا وہو باطل بالادلۃ الشرعیۃ والعقلیۃ وبنا بر ثالث علۃ تامہ تسلیم مذہب مجتہد عام کا نہ رہا تثبت ان العلۃ التامۃ للتسلیم مذہب مجتہد خاص ہو المطلوب وجہ ثانی آنکہ مجتہد کا استدلال عمل کرنیکے لئے یہ ہے ہذا مظنون فی مجتہدا وکلما ہو مظنون فی مجتہدا فہو حکم اللہ تعالی فی حقی صغری وجدانیات سے ہے اور کبری قطعیات سے

سے ہے اب غیر مجتہد دو حال سے خالی نہیں یا وہ بھی بھی استدلال کریگا
وہو خلاف المقدمۃ الاولی یا اسطرح کریگا ھذا مظنون مجتہد ما وکلما ھو مظنون
مجتھد ما فھو حکم اللہ تعالی قطعا فی حقی صغری مسلم ہے اور کبری باطل
کیونکہ مستلزم محال ہے کہ وہ تعدد حق ہے اور وہ مناقضہ بین الاحکام اور
اجتماع حلال اور حرام کو مستلزم ہے والکلیۃ شرط الانتاج فلا ایصار الی الجزئیۃ
وجہ ثالث آنکہ اگر غیر مجتہد جمیع اقاویل مجتہدین کو مساوی الترک والاخذ جانے
تکلیف شرعی باطل ہوگی ان شاء مال الی الحلال وان شاء مال الی الحرام واللازم
باطل قال اللہ تعالی ونھی النفس عن الھوی فان الجنۃ ھی الماوی
فالملزوم مثلہ اور اگر مساوی الاخذ والترک نہیں جانتا تو منشاء تسلیم کا مذہب
مجتہد عام نہ ہوا وہو المطلوب وجہ رابع آنکہ اگر غیر مجتہد جمیع مسایل مختلفہ بین المجتہدین
کو متساوی الرد والقبول جانے تعطل اسکا لازم آیگا لان الادلۃ المتساویۃ
اذا تعارضت تساقطت وجہ خامس آنکہ قیاس مظہر احکام ہے نہ مثبت اور
یہی تحقیق ہے جناب الہی نے فرمایا ہے الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم
نعمتی اگر قیاس مثبت ہوتے کذب باریتعالی کا لازم آتا واللازم باطل فالملزوم مثلہ
بیان ملازمہ جناب آلہی نے اپنی طرف نسبت تکمیل کے کی ہے حیث قال
اکملت لکم واتممت علیکم پس قیاس اگر حجۃ نہیں تو بہت مسایل کا اہمال لازم
آتا ہے لعدم تنصیص الشارع علی احکامہا وایضا یلزم الکذب لان الاہمال یستلزم
عدم التکمیل اب ثابت ہوا کہ قیاس حجت ہو مگر مظہر احکام ہے کیونکہ اگر مثبت ہوتے
تو نسبت تکمیل اسے اللہ تعالی مین کذب لازم آتا فثبت ان القیاس حجۃ مظہرۃ

دریصورت کہ قیاس مظہر ہے حق واحد ہے یا متعدد و بنا بر ثانی تکمیل دین کا امر متنا قضہ سی ہونا لازم آتا ہے وہو کما تری و بنا بر اول حق واحد دایر بین المذاہب مقلد کی نظر مین ایک مذہب خاص مین متحقق ہوگا یا اسکہ بعض مسایل ایکمذہب مین اور بعضی دوسرے مین شق اول مطلوب ہر اور شق ثانی ترجیح بلا مرجح ہے کیونکہ مقلد کی ترجیح اول سے ہرگز نہین کما مر پس منشا اس ترجیح کا یا اعتقاد مذہب خاص ہے تو باوجود اعتقاد مذہب خاص دوسرے مذہب کے بعض مسایل کو ترجیح دینی ترجیح بلا مرجح ہے بلکہ ترجیح مرجوح کی ہے وہو کما تری لما مر فی المقدمۃ الثالث یا عدم اعتقاد ایکمذہب خاص کا ہے تو مذبذب لا الی ہولاء ولا الی ہولاء ومن یضلل فلا تجد لہ سبیلا فیرد علیہ ما یرد علی من جعل علۃ التسلیم مذہب مجتہد عالم اگر کوئی شبہ کرے کہ جناب الہی نے فرمایا ہے واطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم فان تنازعتم فی شیٔ فردوہ الی اللہ والرسول اس آیت مین حکم مراجعت بسوئے خدا و رسول ہے نہ بسوئے اولی الامر پس قول تمہارا کہ غیر مجتہد کو ادلہ اربعہ سے حکم نکالنا درست نہین درست نہین **الجواب** آیہ میں اولی الامر سے مراد اگر امراء ہین اور تنازعتم مین ضمیر مخاطب عوام کی طرف ہے تو رد الی اللہ والرسول عام ہے کہ بطریق منصوص ہو یا بطریق بنا و تمثیل اور بنا و تمثیل مجتہد کا کام ہے اور ہم نے سابق ثابت کر لیا ہے کہ قیاس مظہر ہے پس احکام مستخرجہ مجتہد بعینہا احکام خدا و رسول کے ہین فلا تلع ولا حجۃ لاحد علینا اور اگر اولی الامر سے مجتہدین امت مراد ہین پس تنازعتم مین ضمیر مخاطب بطریق التفات مجتہدین کیطرف راجع ہے اور مقلدین کیطرف مراجعت ضمیر ہرگز متصور نہین اور یسر

للمقلد ان ینازع المجتہد فی حکمہ علی ما قال ناصر الدین البیضاوی فی تفسیرہ بیان اسکا
اس طرح ہے کہ درصورت اختلاف مقلد اپنے مجتہد کے ساتھہ کسی مسئلہ مین
طرفین سے حدیث پیش ہوئی ہوگی مثلاً حضرت امام اعظم کا مذہب اخفاء آمین ہے،
مقلد حنفی اگر حدیث آمین بالجہر کی پیش کرے تو حضرت امام اخفاء آمین کے حدیث
پیش کریگا درصورت ترجیح احد الحدیثین قول محدث غیر مجتہد کو مجتہد کے قول پر
ترجیح دینی لازم آئیگی وہو غیر صحیح اور قطع نظر اسکے حضرت امام کہہ سکتے ہین کہ موافق
حکم قرآن درصورت تنازع رد بسوے خدا اور رسول کرنا چاہئے کما قلتم اور تم نے
دونوں متنازعہ رسول اللہ مین ایک شخص کیطرف رد کیا ہے کہ وہ محض حامل
حدیث ہے فاین العمل بکتاب اللہ اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسکم فثبت
ان المقلد لا یمکن لہ التنازع مع مجتہدہ فی حکمہ فاندفع الاعتراض -
دلیل آخر ہر مجتہد ائمہ مجتہدین سے اپنے مذہب کو حق جانتا ہے اور دوسرے کو
بیخطا ورنہ اپنے مذہب کی حقیت کا معتقد نہوا اور عمل اسکا بغیر اعتقاد کے ہو
وہو کما تری قال اللہ تعالی ولا تقف ما لیس لک بہ علم ان السمع والبصر
والفواد کل اولئک کان عنہ مسئولا ہرگاہ یہہ ثابت ہوا قدر مشترک
مجمع علیہ یہہ ظاہر ہوا کہ ایک مذہب تمامہ حق پر ہے پس مقلد غیر مجتہد اگر بعض
مسائل مین ایکمذہب کو حق جانے اور بعض مین دوسری کو یہہ رجحان یا کسی
دلیل کے ساتھہ ہی ادلہ اربعہ سے وہ مقلد کا وظیفہ نہین یا جازت کلام مجتہد کر
یہہ بھی باطل ہے کیونکہ کسی امام نے ایماءً واشارۃ ہرگز دوسرے کے مذہب
پر نہ فتوی دیا نہ تحسین حقیقت کی چہ جاے اجازت تصریحی عن ابیہ ہدیۃ

قال قال رسول الله صلعم من افتى بغير علم كان اثمه على من افتاه ومن
اشار على اخيه بامر يعلم الرشد فی غيره فقد خانه رواه ابو داؤد
ولعب سے کیا وہ حرام ثبت انه لا يجوز للمقلد الا ان يقلد مذهبا واحدا قال
الملا على القاری بل يجب عليه حتما ان يعين مذهبا من هذه المذاهب
اما مذهب الشافعی فی جميع الفروع واما مذهب مالك او غيره وليس له
ان يستعمل من مذهب الشافعی فی بعض باهوائه ومن مذهب غيره فی الباقی ما
يرضاه لانا لو جوزنا ذلك لادى الى الخبط والخروج من الضبط حاصله يرجع
الى نفی التكليف لان مذهب الشافعی مثلا اذا اقتضى تحريم شئ ومذهب
غيره اباحة ذلك الشئ بعينه او على عكس ذلك فهو ان شاء مال الى الحلال
وان شاء مال الى الحرام فلا يتحقق الحلة والحرمة وفی ذلك اعدام التكليف
وابطال فائدته واستيصال قاعدته وذلك باطل ثم قال فان قيل
اليس فی عهد الصحابة كان الواحد من الناس مخيرا بين ان يأخذ فی بعض
الوقايع بمذهب الصديق الاكبر وفی بعض آخر بمذهب الفاروق
قلنا نعم كان كذلك لكن اصول الصحابة لم تكن كافية لعامة الوقائع
ولا شاملة لكافة المسائل لانهم لم يتفرغوا الى تفريع التفاريع وتمهيد
الاصول والتفاصيل فلاجل الضرورة جعل المقلدين اتباع الصديق رضه
فی بعض الوقايع واتباع الفاروق فی بعضها واما فی زماننا هذا فمذاهب
الائمة كافية لمعرفة الكل فلا ضرورة الى اتباع امامين انتهى اقول
یہ کلام اس مقدمہ مشہورہ پر مبنی ہے کہ ان الضرورات تبيح المحظورات حاصل اسکا

صحابہ بمہمات جہاد سے فارغ نہ تہے تاکہ تفاریع اجتہاد کی طرف مشغول ہوتے
اور ظاہر ہے کہ اجتہاد امر تدریجی ہے اسمین استقلال فرعی بلامعونۃ برہان نادر
ہوتا ہے اگر انکے زمانہ مین دو اماموں کی تقلید جایز نہ ہوتی افتا واستفتا کا
دروازہ بند ہوجاتا کیونکہ ارزوا انکا بسبب اشتغال جہاد کے متعذر تھی
قال اللہ تعالی ماجعل اللہ لرجل من قلبین فی جوفہ یہہ کچھہ تخفیف شان اور
تنقیص قوت برہان انکی کے نہین اب جو تقلید معین ہے بارتفاع سبب ہے کیونکہ
ارتفاع حکم بارتفاع سبب ہوتا ہے اور عزایم ورخص باختلاف اسباب مختلف ہوتے
ہین پس اس زمانہ کے قیاس صحابہ کے زمانہ پر کرنے قیاس زمان عزیمت کے زمان
رخصت پر کرنی ہے اور اتحاد دونون زمانون مین موجود نہین دلیل دیگر جو شخص
کہ تعیین مذہب نہین کرتا بوقت عمل اسکے مقابل کو واجب العمل مانتا ہی یا نہین مثلاً
وقت جہر بالآمین اخفاء کو بھی واجب العمل جانتا ہے اور مسنون سمجھتا ہی یا نہین
بر تقدیر اول تارک سنت ہوا ازانکہ ترک اخفاء کو سنت جانکر ترک کیا اگر کہین
کہ جہر کو بنا بہ مواظبت مع ترک مرۃ او مرتین سنت جانا اور اخفاء کو مستحب فلا
اشکال الجواب اولا لانسلم کہ جہر پر مواظبت ثابت ہی ثانیاً آنکہ مواظبت مفید سنیت
وہ ہی کہ طرف مقابل ثابت نہ ہو بلکہ ارتفاع مواظبت بترک یکدو بار ثابت ہو
نہ انکہ مقابل اسکا ثابت ہو اور ظاہر ہی کہ ارتفاع شے مستلزم ثبوت مقابل کو
نہین للعموم بینہما الا اذا کان بینہما تساوات اور اگر تحقق مقابل کا بھی ثابت ہو
تو اس صورت مین اطلاق سنت احدہما پر صحیح نہین ورنہ یہہ کہنا انکا کہ سنت موکدہ کا
مقابل مکروہ تنزیہی اور مستحب کا مقابل خلاف اولی ہے صحیح نہ ہوگا اور اگر جہر کو

مستحب جانین یہ بھی صحیح نہیں انا نقول اگر متابل جہر ترک اولی ہوگا اور یہان اخفا
کو ہی مستحب یا سنت مسلم کہا ہے اور اگر دونوں کو علی السویہ جانے اباحت دونوں کی
لازم آئیگی وہو خلاف الاجماع وبر تقدیر ثانی تعیین لازم آیا وہو المطلوب اگر کوئی
شبہ کرے کہ ہم اپنی رائے سے تعیین کر سکتے ہین اور اسکا نام مذہب نجم ہے اا تعیین
مجتہدین مسلم نہین کیونکہ انکی تعیین مین عمل حق یہ نہین ہو سکتا ہم کہتے ہین کہ تم لوگ
مجتہد ہو یا غیر مجتہد بر شق اول مبارک ہو لیکن تحقق اجتہاد کہ مشروط بشروط ہے تمہارے
مین غیر ممکن عادی ہے اور اگر غیر مجتہد ہو بتلاؤ کہ بعضی مسایل کی تعیین تمکو کسطرح
حاصل ہے اور وہ تمام شقوق باطل ہے کما مر اگر اعتراض کہ بغیر تقلید معین اقتران
تکلیف متصور نہین اگر کوئی شبہ کرے کہ صحابہ و تابعین کے زمانہ مین جو تقلید
معین نہ تھی وہان اقتران تکلیف متصور تھا یا نہ اگر تھا پس تمہارا کہنا صحیح نہ ہوا
اور اگر نہ تھا تو کیا لازم آیا الجواب زمانہ وجوب اتیان بالعزایم مین وجوب اتیان
بالرخص تکلیف مکلف کے ساتھ جمع نہین ہو سکتا ہے ورنہ لازم آئیگا اجتماع
عزیمت و رخصت زمان واحد مین وہو ممتنع بلکہ جس زمانہ مین اللہ نے بندہ کے واسطے
رخصت کری تو یہی رخص اس زمانہ مین تکلیف ہے اور عزایم اپنے زمانہ مین تکلیف
ہے ایک کا دوسرے زمانہ مین ہونا ممتنع ہے ورنہ انقلاب رخصت الی العزیمت و بالعکس
آئیگا یا اجتماع دونون کا ایک زمانہ مین آئیگا وکلاہما ممتنعان اب اس زمانہ عزیمت مین
کہ زمانہ عزیمت مذہب لامذہبی تکلیف کی ساتھ مقترن نہین ہوتی بخلاف زمانہ صحابہ
کہ وہ زمانہ رخصت کا تھا والمنع بتقدیر وصف لا یلزم انیکون ممتنعا فی زمان عدمہ
ایضا نعم اذا استمر ہذا الوصف استمر امتناعہ علیہ بانہم فانہ دقیق دلیل آخر دعوی ہمارا

بخاری و مسلم اصح الکتب ہین اور جو احادیث کہ انکی شرایط پر ہین بلکہ اگرچہ رواۃ انکی احادیث کی اور دیگر احادیث کی ایک ہون اندونون کتابونکی احادیثین اور اور احادیث پر مقدم ہین الحدیث الصحیح مانقلہ ثقۃ حافظ غیر معلل ولا شاذ باسناد متصل عین مثلہ ان تینون دعوون کے لئے کوئی آیت یا حدیث صحیح نص صریح قطعی الدلالۃ ہے یا نہین اگر ہے تو وہی تقلید معین کے لئے ہے پیش کرو اور تقریب استدلال سنواور اگر نہین پس جو دلیل انکے ثبوت کے لئے پیش کروگے وہی دلیل تمامہ مقدمات تعیین مین جاری ہے اور اگر کوئی دلیل نہین فانہدم اساس ما اسستم بل اساس دین الاسلام علی مذہبکم اللہم احفظنا اگر کوئی شبہ کرے کہ یہ دلایل عقلیہ ہین تو جواب مطابق سوال نہین جواب دو وجہون سے ہے۔ وجہ اول مسئلہ وجوب تقلید کیواسطے دلیل شرعی کا ہونا ضروری نہین لما مر فی المقدمۃ الثانیہ وجہ دوم ان دلایل کے مقدمات ادلہ شرعی خصوصا قرآن و احادیث ہین کما لا یخفی علی من طالع المقدمات الثلثہ ؎

سوال ششم

ظہر کا وقت دوسری مثل تک باقی رہنا

الجواب نمہد اولا اربع مقدمات ثم نجیب ثانیا المقدمۃ الاولی فی زوال عبارت ہے سایہ مقیاس سے کہ زمین مستوی کے سطح پر عمود قایم کرتے ہین جسوقت کہ آفتاب دایرہ نصف النہار پر ہوتا ہے واسطے دریافت کرنے سایہ اصلی کے شرح چغمینی و دیگر کتب ہندسہ مین دایرہ ہندی کا بیان مفصلا لکھا ہے مختصر یہ ہے

کہ زمین مساوی پہ دایرہ کہینچا اُسکے مرکز پیایک لکڑی باریک سر کہ بیچ قطر دایرہ
سے کم ہو کہڑا کرتی ہین اور قطر دائیرہ عبارت ہی اُس خط سے کہ ایکجانب محیط سے
دوسری جانب محیط دایرہ کو مرکز سے گذر کر جاتا ہے اور مقیاس عبارت ہی اُس
لکڑی سے جسکو عمود کہتے ہین اور مرکز پہ کہڑا کیا گیا ہے اور ظاہر ہے کہ وقت طلوع
آفتاب اُس مقیاس کا سایہ جانب مغرب محیط دائیرہ سے خارج ہوتا ہے جب کہ
داخل دایرہ ہونے لگے تو مدخل پہ نقطہ کرین اور بعد زوال جب سایہ دور آ ہو کر
محیط سے نکلنا چاہے مخرج پہ بھی ایک نقطہ کرین بعد علامت مخرج و مدخل جو قوس
محیط دایرہ سے اِن دو نقطون کے درمیان پیدا ہوتا ہے اسکے نصف سے
خط مستقیم محیط جانب مقابل کے طرف اس حیثیت سے کہنچین کہ خط مرکز پر گذرے
اس خط کو خط نصف النہار کہتے ہین جب دوپہر کے وقت مقیاس کا سایہ
اِس خط پہ پہونچے جسقدر سایہ ہوگا وہ سایا اصلی ہی اور واسطے معلوم کرنے قدر اظلال
کے اعتبار قد کا کیا ہے اور قد ہر ایک انسان کا سات یا ساڑہے چہہ قدم کا ہوتا ہے
لہذا مقیاس کو سات حصون پر تقسیم کرتے ہین اور کبھی بالشتون سے نیز شمار کرتے
ہین اور چونکہ ہر ایک بالشت اسکی بارہ اونگلی کے اندازہ کی ہوتی ہے لہذا کبھی
بارہ حصون پہ تقسیم کرتے ہین پہلی کو ظل اقدام اور دوسری کو ظل اصابع کہتی
ہین اور ہر ایک قدم و اصبع کو ساٹہہ حصون پہ تقسیم کرتے ہین ہر حصہ کا نام دقیقہ
ہے اور طول و قصر سایہ اصلی باعتبار مقدار عرض بلاد ہے جس قدر کہ عرض بلد زاید
ہوگا اُسیقدر سایہ اصلی لنبا ہوگا اور جس قدر عرض اقصر ہوگا سایہ اصلی بھی اقصر ہوگا
اور جبکہ اقلیم دوم کی بلاد کا عرض تیس درجہ سے زاید نہین اور اکثر بلاد اقلیم دوم

کا عرض بیس و پچیس درجہ کے درمیان ہے تو سایہ اقلیم دوم کا ساڑہی نو قدم سے زاید نہ ہوگا اور عرض مدینہ منورہ کا پچیس درجہ و آٹھہ دقیقہ ہے سایہ اصلی اُسکا ساڑہے آٹھہ قدم سے کم ہوگا ❊

المقدمۃ الثانیہ رات دن عبارت ہی مجموعہ رات دن سے اما ابتدا اور مبدء اسکا اہل شریعت کے نزدیک اول رات سے ہے اور اہل روم و فارس کے نزدیک اول روز سے ہی اور اہل حساب کے نزدیک جبکہ آفتاب تقاطع مدار آفتاب جو نصف النہار سے ہوتا ہے وہان پہنچتا ہے یعنی نصف روز اور نصف شب سے اُنکی اصطلاح مین رات دن کا مقدار جمیع مساکن مین تقریبًا مساوی ہوتا ہے بخلاف دیگر اصطلاحات کے کہ بحسب ہر بقعہ متفاوت ہوتا ہے اور مبدء دنکا عند الشرع طلوع صبح صادق سے ہے اور رات کا مبدء غروب آفتاب کے بعد اور اہل روم و فارس کے نزدیک دنکا مبدء طلوع جرم آفتاب ہی اور شب کا مبدء غروب جرم آفتاب سے ہے اور بعضی ہنود ہند کے نزدیک مابین طلوع صبح صادق و طلوع آفتاب و مابین غروب آفتاب و غروب شفق بمنزلہ فصل مشترک کے ہی رات دن مین یہہ دو وقت داخل نہین ہین رات دن چوبیس حصون پر منقسم ہے جبکو ساعۃ کہتے ہین اور ہر ساعۃ کو ساٹہہ دقیقہ پر منقسم کرتے ہین جبکو انگریزی مین منٹ کہتے ہین اور ہر دقیقہ ساٹہہ ثانیہ پر اور ہر ثانیہ ساٹہہ ثالثہ پر اور ہر ثالثہ ساٹہہ رابعہ پر عاشرہ تک منقسم ہوتے ہین اور کبھی اسطرح تقسیم کرتے ہین کہ رات دن کو باعتبار دور فلک ہر ایک کو بارہ حصون پر تقسیم کرکے ہر حصہ کا نام برج رکہا ہے اور ہر برج کو تیس حصون پر تقسیم کرکے درجہ نام رکہا ہے اور ہر درجہ کو ساٹہہ دقیقہ پر اور ہر دقیقہ کو ساٹہہ ثانیہ

پرتقسیم کیا ہے نو درجہ آنکے نزدیک دو خمس ساعت ہی جسکی گھڑی تین اور دقیقہ
عبارت پل سے ہی اور دن آن ایام میں گھٹتا ہے کہ آفتاب اول جدی سے
اول سرطان تک پہنچتا ہے اور رات کا تزاید ان ایام میں ہے کہ آفتاب اول
سرطان سے اول جدی تک جاتا ہے اور نیز اقلیم دوم میں کہ مدینہ منورہ اس میں
واقع ہے اطول ایام کا مقدار تیران ساعت اور تین ربع ساعت تخمینا ہے
اور دہلی میں کہ بعضوں کے نزدیک اقلیم دوم سے ہے اور بعضوں کے
نزدیک اقلیم سوم سے ہے اطول ایام تیران ساعت اور پنج سدس ساعت ہے
کیونکہ اطول ایام دہلی کا مقدار چونتیس گھڑی اور چونتیس پل ہے پس اطول ایام
مدینہ منورہ اور دہلی میں بہت تھوڑا فرق ہے
المقدمة الثالثة جمہور علمائے سنت وجماعت کا مذہب ہے کہ اوقات خمسہ میں
کوئی وقت دو وقت نماز میں مشترک نہیں اگرچہ وقت تماسل ما بین فجر و ظہر کی
موجود ہے امام مالک اور ایک طایفہ کا مذہب ہے کہ بعد گذشتن ایک مثل کے
تا ادائے نماز چار رکعت ما بین الظہر والعصر وقت مشترک ہے دلیل انکی حدیث جبرئیل
ہے ثم صلی العصر حین کان ظل کل شیء مثله اور دوسرے دن کے
نماز کے بیان اوقات میں فرمایا وصلی بی الثانیة الظهر حین کان ظل
کل شیء مثله لوقت العصر بالامس اور حدیث سایل ہے جسکو نسائی نے
نکالا ثم اخر العصر حین صار ظل کل شیء مثله اور پھر فرمایا ثم الظهر حین کان
فی الانسان مثله اور جمہور کی حجت من الکتاب قوله تعالی ان الصلوة کانت
علی المؤمنین کتابا موقوتا قال القاضی ثناء الله ان الصلوة کانت

على المومنين كتابا موقوتا يقتضي ان يكون لكل صلوة وقتا عليحدة ولذا
قال رسول الله صلعم ان يوخر الصلوة حتى يجيء وقت الاخرى انتهى
كذا في المصباح وفي الحديث قوله صلعم اذا صليتم الفجر فانه وقت الى
ان يطلع قرن الشمس الاول ثم اذا صليتم الظهر فانه وقت الى ان يحضر
العصر وفي رواية وقت الظهر الى ان يحضر العصر وفي رواية وقت صلوة
الظهر اذا زالت الشمس ما لم يحضر العصر كذا في مسلم وما رواه مسلم وابو داود والنسائي
برواية ابي قتادة انه قال عليه السلام ليس في النوم تفريط انما التفريط على من لم
يصل حتى يجيء وقت الصلوة الاخرى قال النووي تحت الحديث الاول
وفيه دليل للشافعي والاكثرين انه لا اشتراك بين صلوة الظهر ثم قال
وقال مالك وطائفة من العلماء اذا صار ظل كل شيء مثله دخل العصر ولم
يخرج وقت الظهر بل يبقى بعد ذلك قدر اربع ركعات صالح للظهر والعصر
ادا واحتجوا بقوله صلعم في حديث جبريل صلى بي الظهر في اليوم الثاني
حين صار ظل كل شيء مثله فظاهره اشتراكهما في قدر اربع ركعات
واحتج الشافعي والاكثرون بظاهر الحديث الذي نحن فيه انتهى جبكه
اشتراک ان احادیث کے باعث غیر صحیح ہوا تو نصوص متعارضہ میں توفیق
واجب ہوئی امام نووی نے تاویل کرکے جمع کیا یعنی ظاہر سے تاویل کی اور
صلی کا معنی فرغ عن الصلوۃ لیا تاکہ تعارض سر سے نہ آوے علمائے حنفیہ نے
ظاہر معنی پر سالم رکھکر اشتراک کو منسوخ ان احادیث سے کہا مگر چونکہ نسخ میں
دو احتمال تھے یا بقائے ظہر بعد ایک مثل منسوخ ہے یا تقدیم عصر قبل از دو مثل

منسوخ ہے اور کوئی حدیث صحیح نص صریح قطعی الدلالۃ نہی پڑھنے ظہر ایک مثل تک کے
لئے وارد نہیں اور جناب رسول اللہ صلعم کا عصر کو پڑھنا قبل از دو مثل ہمیں شرائط
ثابت نہیں اور احادیث صحیحہ منصوصہ قطعیۃ الدلالۃ سے آنحضرت کا ظہر کو پڑھنا
بعد ایک مثل کے اور عصر کو بعد دو مثل کے پڑھنا ثابت ہے لہذا احتمال نسخ بقائے
ظہر کے بعد ایک مثل کے باطل ہے پس متعین ہوا کہ عصر کی تقدیم دو مثل سے
منسوخ ہے اول تاویل صلی بفرغ من الصلوۃ باطل ہے بچندین وجوہ وجہ اول
ایسی تاویل مستلزم تحریف معنوی کو ہے وہو باطل بیان ملازمہ ان دو
حدیثوں میں دس دس بار لفظ صلی واقع ہے تو تاویل سب دس جگہ میں کیجاتی
ہے یا ایک جگہ میں بنا بر اول لازم آتا ہے کہ پہلے دن کی پانچون نمازین
قبل از وقت گذرائین کیونکہ عبارت حدیث یہہ ہے فصلی الظہر فی الاولی
منہا حین کان الفیٔ مثل الشراک ثم صلی العصر حین کان ظل کل شیٔ
مثلہ ثم صلی المغرب حین وجبت الشمس وافطر الصائم ثم صلی العشا
حین غاب الشفق ثم صلی الفجر حین برق الفجر وحرم الطعام علی الصائم
پس اگر صلی معنی فرغ عن الصلوۃ ہوا تو لازم آیا کہ حضرت نے فراغ ظہر کی نماز سے
وقت زوال کے پائی اور ایسا ہی عصر و مغرب عشا و فجر میں وذلک باطل
بالاتفاق وبنا بر ثانی منافی غرض تعلیم ہے کیونکہ ظاہر ہے کہ ایک لفظ سے ایک
مقام میں اکثر ان میں ایک غرض کے لئے کہ وہ تعلیم اوقات صلوۃ ہے نہ ایک جگہ
معنی حقیقی لیا جاوے اور ایک جگہ معنی مجازی حالانکہ باوجود ارتکاب مجاز معنی لغت
نصوص مگر اسی طرح متحقق ہے کیونکہ نص صریح قطعی الدلالۃ بعد ایک مثل کے ظہر کے پڑھنے

کے لئے موجود ہے وجہ دوم انکہ صرف الی المجاز وقت تعذر حقیقۃ وتعیین
قرینہ مجاز کے ہوتا ہے اس جگہ تعذر حقیقۃ مسلم ہے لیکن تعیین قرینہ کوئی نہین
اسلئے کہ کوئی حدیث صحیح صریح قطعی الدلالۃ تحدید ظہر ایکمثل تک موجود نہین وجہ
سوم انکہ کوئی حدیث صریح قطعی الدلالۃ ادائے عصر قبل از دو مثلین پیدا نہین
وجہ چہارم نفس حدیث اس ارتکاب مجاز سے آبا کرتی ہے کیونکہ قولہ
صلی الظہر فی الیوم الثانی حین کان ظل کل شئ مثلہ لوقت العصر
بالامس تاویل مذکور کو منافی ہے اسلئے کہ تاکید کان ظل کل شئ مثلہ کے
لوقت العصر بالامس کے ساتھ تقریر معنی حقیقی کو چاہتی ہے بلکہ بعد نص
ہونے حدیث کی اس امر مین کہ نماز ظہر آنحضرت نے بعد ایکمثل کے ادا کی محتمل
مجاز کے تھے تو اس قول لوقت العصر بالامس نے ابہام کو رفع کیا اور احتمال
مجاز کو اٹھا دیا وجہ پنجم بقائے ظہر ایک مثل پر حدیث صحیح صریح قطعی الدلالۃ
موجود ہے فتعین النسخ وہو نسخ تقدیم العصر من المثلین نواب صدیق حسن نے
بھی انصاف کیا اور حق زبان پر لایا حیث قال کسیکہ نفی آن کردہ تاویل میکند
کہ آمدن جبرئیل را بآنحضرت نماز ظہر را در روز ثانی حین صیرورت ظل شئ مثل آن
دمی گوید معنی وی آنست کہ فارغ شد از نماز ظہر درین وقت و این بعید است انتہی
المقدمۃ الرابعۃ جب رائے و اجتہاد کو دخل مجال نہ ہو تو حدیث موقوف
مرفوع کی حکم مین ہے قال الشیخ عبد الحق فی مقدمۃ المشکات والرفع
قد یکون صریحا وقد یکون حکما ثم قال واما حکما فکاخبار الصحابی
الذی لم یخبر عن الکتب المتقدمہ مما لامجال فیہ للاجتہاد عن الاحوال الماضیۃ

کا حسابُ الانبیاء او الاتیۃ کالملاحم والفتن واحوال یوم القیمۃ او عن ترتب
ثواب مخصوص او عقاب مخصوص علی فعل فانہ لاسبیل الیہ الا السماع عن
النبی صلعم اونفعل الصحابی ما لا مجال للاجتہاد فیہ انتہی اور تقدیر تحدید
اوقات میں اجتہاد و رائی کو دخل نہیں صاحب معیار نے بھی تسلیم کیا ہی اور
ابن البر سے بھی نقل کیا ہے حیث قال قال ابن البر بحث حدیث ابی ہریرۃ
الذی سکت فی تسکات المولف انہ موقوف الا انہ فی حکم المرفوع کذا فی المحلی انتہی
اور صدیق حسن نے مسک الختام میں لکھا ہے وہر گاہ کہ نماز پنجگانہ در شب معراج
فرض شد جبرئیل آمد روز دیگر برائے تعیین اوقات وی فرود آمد و با آنحضرت
دو روز بیاپے نماز گذارد و اوقات را معین نمود چنانکہ بیاید پس تقدیر اوقات
خمسہ برائے نماز ہا بحکم شارع است عقل در دریافت آن مستقل نیست انتہی
مگر نواب صاحب سے تعجب ہی کہ با وجود اس تصریح کے بعد ذکر حدیث ابی ہریرۃ
کے لکھا ہے لیکن این حدیث موقوف ست معارض نشود با حادیث صحیحہ واضح
دریک مثل انتہی یاد رہا کہ حدیث موقوف اس باب میں مرفوع کی حکم میں ہے
اور میں آپ تصریح کرآیا ہوں اور نیز نہیں معلوم کہ وہ احادیث صحیحہ جنکو معارض
حدیث ابی ہریرہ کو بنایا ہے کوکر وہ صرح میں بالعمل سید تقریب است لال
احادیث کہ در باب تحدید اوقات وارد ہیں چار قسم میں قسم اول وہ احادیث
ہیں جو ظاہر اون سے اشتراک ظہر و عصر کے وقت کا ہے وہ دو حدیثیں ہیں
حدیث جبرئیل اخرج الترمذی وابو داؤد عن ابن عباس ان النبی صلعم
قال امنی جبریل عند البیت مرتین فصلی الظہر فی الاولی منہا

حين كان الفيء مثل الشراك ثم صلى العصر حين كان ظل كل شيء مثله
ثم صلى المغرب حين وجبت الشمس وافطر الصائم ثم صلى العشاء
حين غاب الشفق ثم صلى الفجر حين برق الفجر وحرم الطعام على الصائم
وصلى المرة الثانية الظهر حين كان ظل كل شيء مثله لوقت العصر بالامس
ثم صلى العصر حين كان ظل كل شيء مثليه ثم صلى المغرب لوقتها الاول
ثم صلى العشاء حين ذهب ثلث الليل ثم صلى الفجر حين اسفرت الارض
الحديث وحديث سائل اخرج النسائي عن جابر قال سأل رجل رسول الله صلعم
عن مواقيت الصلوة فقال صل معي فصلى الظهر حين زاغت الشمس والعصر
حين صار ظل كل شيء مثله والمغرب حين غابت الشمس والعشاء حين غاب الشفق
قال ثم صلى الظهر حين كان فيء الانسان مثله والعصر حين كان فيء الانسان
مثليه الخ قسم دوم وه احاديث هين كه نص هين عدم اشتراك وقتين مين منها ما اخرجه
مسلم اذا صليتم الفجر فانه وقت الى ان يطلع قرن الشمس الاول ثم اذا صليتم
الظهر فانه وقت الى ان يحضر العصر الخ ومنها ما اخرجه مسلم وابو داود والنسائي عن
ابي قتادة انه قال صلعم ليس في النوم تفريط انما التفريط على من لم يصل حتى يجيء
وقت الصلوة الاخرى الخ قسم سوم وه احاديث هين جو نص هين تاخير ظهر بعد المثل
پر مين حديث اول عن عبد الله بن رافع مولى ام سلمة زوج النبي صلعم عن ابي هريرة
انه سأله عن وقت الصلوة فقال ابو هريرة انا اخبرك صل الظهر اذا كان
ظلك مثلك والعصر اذا كان ظلك مثليك الخ يه حديث اگرچه موقوف ہے
ليكن بحكم مقدمه سابع مرفوع كے حكم مين ہے حديث دوم وه حديث ہے كه بخاري

باب الاذان مین ابی ذر سے روایت کی ہے عن ابی ذر قال کنا مع النبی صلعم
فی سفر فاراد المؤذن ان یؤذن فقال له ابرد ثم اراد ان یؤذن فقال له ابرد
ثم اراد ان یؤذن فقال له ابرد حتی ساوی الظل التلول فقال النبی صلعم
ان شدة الحر من فیح جهنم یہہ حدیث نص ہے ابراد و تاخیر مین اور ظاہر ہے
اسمین کہ اذان بعد ایک مثل کے دیگئی تھی ورزوال سے اسپر کہ وقت ظہر ابتدا ایک
مثل کے باقی رہتا ہے اور عصر قریب دو مثل کے ہے جسکا تعین باعتبار احادیث
صحیحہ دو مثل تک کیا گیا ہے تقریب استدلال فی القسطلانی ناقلا عن
خیر الجاری للشیخ یعقوب الیمانی التل بالفتح والتشدید کل ما اجتمع علی
الارض من تراب او رمل و نحوہما و یکون سطحہ غیر منبسط غالبا ولا یظہر ظل الا انبساطہ
اذا ذہب اکثر وقت الظہر انتہی وقال النووی و التلول منبطحة غیر منتصبة
ولا یصیر لہا فی العادة الا بعد زوال الشمس بکثیر انتہی وقال فی مجمع البحار
ناقلا عن النہایة یعنی منبطحة لا یظہر لها ظل الا اذا ذہب اکثر وقت الظہر
انتہی اور ظاہر ہے کہ یہہ معاملہ تابستان کے دنون میں واقع ہوا تھا کیونکہ حکم
ابرد ابرد زمستان مین متصور نہین اور سوائے عرض تسعین کے سایہ اصلی
ان دنون مین بہت تہوڑا ہوگا پس اس حدیث سے موافق قول امام نووی و شیخ یعقوب
یمانی و ابن اثیر و ابن طاہر و شیخ احمد قسطلانی کے ثابت ہوا کہ ٹیلون کا سایہ
کا ظہور اسوقت ہوتا ہے کہ اکثر وقت ظہر کا گذرتا ہے اور مساوی ٹیلون کا جب
ہوگا قریب دو مثل کے ہوگا بیان اسکا یہہ ہو کہ اکثر سے نصف شی سے زیادہ ہوتا
ہے و بر تقدیر تسلیم اسکہ وقت ظہر ایک مثل تک ہے اکثر وقت ظہر عبارت ہوا آخر وقت

سو ... [illegible] ... الطول ... [illegible]

اور ... پل کا ... اور ... زوال ... [illegible]

سے ایک ... سایہ اصلی زوال کے ... [illegible]

دن ۳ گھڑی ۳۷ پل ہے اور ... [illegible]

سو دن سے اذان دی گیارہ گھڑی ... [illegible] ... اور ...

پانچ گھڑی بیس پل تحت ... کیونکہ ٹھیلوں ... سایہ ... وقت چار گھڑی

۱۲ پل سے زیادہ گذرا تھا ... بر تقدیر وجود سایہ اصلی مدینہ منورہ میں ایام

اطول میں ڈیرہ قدم فی زوال ہوگا اور دس قدم سایہ کے وقت ... گھڑی

۴۶ پل جب گذرا تو سایہ ہے آٹھ قدم سایہ کے وقت ... گھڑی ... پل ...

ہے پس جب ٹھیلوں کا سایہ مساوی ہوا تو گیارہ گھڑی ... پل گذرا ہے اور جب

اذان اسوقت ہوئی تو ادا اسکے نماز کسوقت ہوگی فثبت ان ... الی

بقاء المثلین فہو المطلوب حدیث سوم وہ ہے کہ شیخین نے اخراج

کیا ہے عن عبد اللہ بن عمر ان رسول اللہ صلعم قال انما مثلکم و مثل اھل

الکتاب کرجل استاجر اجراء فقال من یعمل لی غدوۃ الی نصف النہار

علی قیراط قیراط فعملت الیھود ثم قال من یعمل لی الی صلاۃ العصر

قیراط قیراط فعملت النصاریٰ ثم قال من یعمل لی من العصر الی ان تغیب الشمس

علی قیراطین وانتم ھم فغضب الیھود والنصاریٰ فقالوا ما لنا اکثر

عملا واقل عطاء الحدیث وجہ استدلال اس حدیث ... [illegible]

نے کثرت عمل نصاریٰ کو اس شخص ... کے ساتھ تشبیہ دی ... [illegible]

[illegible marginal notes]

کام کرتا ہے اور مسلمانون کے عمل کو قلت مین اُس شخص کے عمل کے ساتھ تشبیہ
دی جو عصر سے غروب تک کام کرتا ہے اور تشبیہ مین سوائے اداۃ تشبیہ کے تین امرون
سے لابدی ہے مشبہ ۔ مشبہ بہ ۔ وجہ تشبیہ مشبہ یہان پہلی مین عمل نصاری
ہے اور مشبہ بہ وہ عمل کہ وقت ظہر سے عصر تک کیا جاتا ہے اور وجہ تشبیہ
کثرت ہے اور دوسری مین مشبہ عمل مسلمین ہے اور مشبہ بہ وہ عمل کہ وقت عصر
سے مغرب تک کیا جاتا ہے اور وجہ تشبیہ قلت ہے پس اگر وقت زوال سے عصر
تک نسبت اُس زمانہ کے کہ عصر سے مغرب تک ہوتا ہے کثیر اور زیادہ نہو تشبیہ
صحیح نہ ہوگی کیونکہ وجہ تشبیہ متحقق نہین جاننا چاہیئے کہ قلت اعمال مسلمین و کثرت
اعمال نصاری باعتبار تحقق ترتب بقای ملت کے نہین بلکہ باعتبار قلت اعمار
مسلمین و طول اعمار نصاری کے ہے اب لازم ہے کہ عصر بعد ایک مثل کی نہو ورنہ
تشبیہ صحیح نہ ہوگی بخلاف مذہب امام اعظم کہ وجہ تشبیہ انکی مذہب پر منطبق ہے اور
یہہ حدیث نیز نص قطعی الدلالۃ ہے مگر باشارۃ و نص بعبارۃ نص اعم اشارۃ نص
موخر ہے عبارت نص سے وقت تعارض اور یہان کوئی حدیث بعبارۃ نص
دال نہین اسپر کہ وقت ظہر ایک مثل تک ہے بلکہ عبارت نص موید مین اسکے فلا
تعارض قسم چارم وہ احادیث ہین کہ نص صریح قطعی الدلالۃ تحدید ایک مثل و دو مثل
مین نہین مگر ہر ایک فریق نے اپنی رای و اجتہاد کے ساتھ اُن احادیث سے
موافق مذہب اپنے کے استخراج کیا ہے جیسا کہ نواب قطب الدین خان صاحب نے
مظاہر الحق مین اور مولوی نذیر حسین صاحب نے معیار الحق مین ذکر کئے ہین اور
صاحب انتصار الحق نے تائید حق کرکے ادلہ نواب صاحب کو محقق اور ادلہ ثانی کو

مضعف ٹھہرایا ہے اور خوب تائید حق کی ہے من شاء فلیرجع الیہ اقول قسم
اول اور قسم ثانی اپنے مین معارض ہین مقدمہ ثالثہ مین ثبوت اس امر کا ہوگیا ہے
کہ قسم اول سے جو اشتراک مفہوم تہا منسوخ ہے اور ظہر کا باقی رہنا بعد المثل
اونہین احادیث سے ثابت ہے اگر کوئی شبہ کرے کہ احتمال نسخ حدیث جبرئیل
مین متعین ہے کہ وہ معاملہ مکہ معظمہ مین ہوا تہا لیکن حدیث سایل سے ناسخ کا موخر
ہونا معلوم بالجزم نہین فکیف النسخ ہم کہتے ہین کہ یہان معارضہ احادیث قسم اول کا
احادیث قسم ثانی کے ساتہہ ہے اور تمنع بھی یہہ معارضہ مانکر قسم اول مین تاویل کے
ہے ورنہ چاہیئے کہ تاویل کو باطل جانکر اشتراک کی قایل ہوجیئے سو خلاف ما ادعیتم
فی المعیار علاوہ انکا احادیث قسم ثانی جب ناسخ حدیث جبرئیل ہوسکتی ہین تو حدیث
سایل کہ موافق حدیث جبرئیل ہے تین حال سے خالی نہین یا مقدم ہے تو ثبت
المطلوب ویا موخر ہے پس لازم آیگا تکرار نسخ ویا مجہول التقدم والتاخر ہے ورجحان
موخر جاننے کی نسخ ناسخ لازم آتا ہے فتعین التقدم علاوہ انکا احادیث قسم ثالث
اس احتمال کے منافی ہین اور کوئی حدیث تصریح موجود نہین اسمین کہ ظہر بعد ایکمثل
باقی نہین رہتا اور عصر قبل از دو مثل ہوتا ہے ۔ باعث ہزاران تعجب ہے
کہ حدیث ما دل نص صریح قطعی الدلالہ نہین ملسکو بعد تاویل سے کسطرح جانتے ہین
اور باعث تاویل معلوم نہین کہ کیا ہے اگر کبھی احادیث ہین فیلزم المصادرہ اگر
کوئی اور حدیث ہے تو بتاؤ ودونہ خرط القتاد اگر کوئی شبہ کرے کہ حدیث ابی ہریرہ
کا جو قسم ثالث سے ہے صل الظہر اذا کان ظلک مثلک یہہ معنی کہ فی زوال کے ساتہہ
ایک مثل ہے پس جواب یہہ ہے کہ ابوہریرہ نے حدیث کو باعتبار موہم عام رکہا ہے

اور یہ معلوم نہیں پس سایہ یعنی امام زرقانی جیسے ہی یہیں ہوسکتا ہے
ورنہ لازم آتا ادائے ظہر قبل از زوال کیونکہ بہت سے علماء نے ذکر کیا ہے
کہ مدینہ منورہ میں سال میں آٹھ دن تک سایہ اصلی معدوم ہوجاتا ہے اور یہ بھی ہم نے
تذکرۃ الحق میں ذکر کیا ہے کہ سایہ مثلی سات قدم یا ساڑھے چھ قدم ہوتا ہے لیکن
کہ جب بتادا ابو ہریرہ رض تو جو ایک یا دو قدم پہلے زوال سے نماز ظہر کا
پڑھنا واقع ہو وہ باطل ہوا اسی طرح نکتہ کو امام زرقانی نے سمجھ کر دیا یا اذا کان
ظل کل شیء مثلہ کی تفسیر ایک بعینہ بزیادۃ بغیر ظل الزوال انتہی اور وہ جو
زرقانی نے مثل ظل کا معنی بیان میں غلط کیا ہے یہ جو ہیں کہو کہ جب مسبوق
نے امام کو تشہد میں پایا اور جماعت کو ادا دونوں نے بطریق مسنون کے کیا تو
مسبوق کی نماز باطل بعد مثل کے ادا ہوئی اگر یہ اول عود کرے کہ سوال اثنائے ظہر المتکلمین
ہمارا بقائے ظہر بعد مثل کے لہا دیت منسوخ ہے ثابت ہوا جن اسپر کہ بعد مثل ظہر
باقی رہتا ہے فلا یکون الجواب مطابقا للسوال ہم کہتے ہیں کہ آنحضرت کا عصر کو
بعد ایک مثل کے پڑھنا منسوخ ہے لامر اور آنحضرت صلعم کی حدیث صحیح صحیح
میں ثابت ہے کہ ظہر کا ایک مثل تک وقت ہو کوئی حدیث صحیح نص صریح اس میں
الا لا نہیں آنحضرت نے عصر قبل از دو مثل ادا کی ہے اور ہم نے بعبارۃ النص
واشارۃ النص ثابت کیا کہ بعد ایک مثل کے ظہر باقی رہتی ہے اور یہ بھی ثابت کیا
کہ آنحضرت نے عصر کو بعد دو مثلوں کے ادا کیا اور سیدنا ابا فی شیبہ نے بروایت جابر
روایت کیا ہے صلوا [illegible] رسول اللہ صلعم العصر حین صار ظل کل شیء مثلیہ انتہی
اور [illegible] نے لکھا ہے تین [illegible] اور عصر کا [illegible] ہوگا [illegible]

معلوم ہوجائیگا کہ آخر وقت ظہر کا قبیل آنے سے ہے انتہی آنحضرت صلعم سے
قبل اترنے وحی کے عصر کا پڑھنا ثابت نہیں اگر ہے تو منسوخ ہوا اور ایک مثل کے بعد
ظہر کا پڑھنا ثابت ہوا اور حدیثوں میں سوا اسکے ایک مثل یا دو مثل کے کوئی حد ظہر کی
نہیں پس ثابت ہوا کہ انتہائی وقت ظہر الی المثلین ہے وہو المراد المطلوب ۞

سوال ہفتم

مسئلہ ایمان میں [illegible] کا ہونا

الجواب المستطاب ممہدا ولاثلث مقدمات من الترتیب بعد ذکرت وبانها التقریر
المقدمة الاولى قال الامام الاعظم فی کتاب الوصیة الایمان اقرار باللسان
والتصدیق بالجنان والاقرار وحده لا یکون ایمانا والا لکان المنافقون
کلهم مؤمنین وکذا المعرفة وحدها ای مجرد التصدیق لا یکون ایمانا
لانه لو کانت ایمانا لکان اهل الکتاب کلهم مؤمنین قال الله تعالى فی حق
المنافقین والله یشهد ان المنافقین لکاذبون ای فی دعوتهم الایمان
حیث لا تصدیق لهم وقال الله تعالى فی حق اهل الکتاب الذین آتیناهم
الکتاب یعرفونه کما یعرفون ابناءهم انتهى حاصل اسکا یہ ہے کہ مجرد معرفت خدا
و رسول الکتاب کو نافع نہیں تا کہ جناب محمد صلعم کی رسالت و نبوت کی ساتھ
سب مخلوق کیطرف خواہ اہل کتاب ہیں وخواہ غیرہ اقرار نہ کریں کیونکہ وہ لوگ
اس قدر قائل تھے کہ آنحضرت عرب کے خاص نبی ہیں پس ایسا اقرار انکا فقط ایمان
نہیں اور تصدیق ایسا رکن ہے کہ حسن بعینہ ہے کہ کسی حال میں احتمال سقوط نہیں

کیتا بخلاف اقرار کہ وہ شرط یا شطر یا رکن بغیرہ ہے لہذا حالت اکراہ اور حصول
اعذار کے وقت ساقط ہوتا ہے زبان ترجمان جنان ہے اور اقرار دلیل
تصدیق وجوداً و عدماً ہے پس جو شخص اظہار ایمان پر قادر ہو کر اقرار کو بدل ڈالے
وہ کافر ہوتا ہے اور وقت زوال قدرت کے اظہار بسبب اکراہ کے اگر بدل ڈالے
کافر نہیں ہوتا کیونکہ خوف نفس بقاء تصدیق پر دلیل قوی ہے اور اس تبدیل
خاصہ پر ہلاک عن نفسہ کا دفع کرنا باعث ہوا اور تبدیل اعتقاد کے ساتھ نہیں جو
کما اشار الیہ قولہ تعالی من کفر باللہ من بعد ایمانہ الا من اکرہ وقلبہ مطمئن
بالایمان ولکن من شرح بالکفر صدرا فعلیہم غضب من اللہ ولہم
عذاب عظیم اما وقت قدرۃ اظہار کے تبدیل اقرار تبدیل اعتقاد پر دلالت کرتا
ہے فکان رکن الایمان وجوداً و عدماً کما صرح بہ شمس الائمۃ السرخسی کمر ما کہ صاحب
عمدہ نے کہ ابو البرکات عبد اللہ بن احمد ابن محمود نسفی ہے تصریح کی ہے کہ اقرار
شرط اجرائے احکام کیواسطے ہے اور یہی مختار اشاعرہ ہے وعلیہ ابو منصور الماتریدی
کذا فی شرح الفقہ الاکبر للملا علی القاری قال مولانا ابو الشکور السالمی لمعنا
جمیعا علی ان محل الایمان القلب واللسان والقلب محل الاعتقاد واللسان
محل الاقرار وہما رکنا الایمان ہذا عند اہل السنۃ والجماعۃ فاما
الاقرار والتصدیق عرض لانہما من صفات العبد والعرض لا یبقی
زمانین ولکن حکم الایمان یبقی علی الدوام بابقاء اللہ تعالی ثم الشخص
لا یخرج عن حکم الایمان بفناء ہذا العرض منہ وبیان ہذہ المسئلۃ
النکاح وہو ان النکاح ایجاب وقبول والایجاب القبول عرضان لا یبقیان

زمانين متى وجد اينلاشيان الاان حكم يبقى وهو الحال مالم يتعرض عليه شى يزيله اوينا قضه كالطلاق وما اشبه فكذلك ههنا بل حكم الايمان اقوى واكد ففناء لفظ الاقرار وفناء التصديق وهو عمل العبد من الضماير والعلم لا يوجب فناء حكم الايمان مالم يتعرض عليه ضده ونقيضه وهو الكفر فنقول ان المومن اذا آمن مرة فانه يحكم بايمانه ولو اقر بعد ذلك الوفا فان الايمان هو الاقرار الاول وما سوى ذلك هو تكرار عنه ولو لم يقل الامرة واحدة وعاش سنين فانه لا يحكم بكفره ما لم يظهر منه ضده ولو مات على ذلك فانه يصلى عليه ويكون مومنا اذ لم يظهر الخلاف منه اقول التحقيق مرضى کے بنا اسپر ہے کہ معانی شرعیہ کے لئے جواہر کا حکم ہے اگرچہ اعراض ہیں حقیقة فافہم ولا تکن من المکابرین ؛

المقدمة الثانية قال الامام الاعظم فی کتاب الوصیة ثم العمل غیر الایمان والایمان غیر العمل بدلیل ان کثیرا من الاوقات یرتفع العمل من المومن ولا یجوز ان یقال یرتفع عنه الایمان فان الحائض یرتفع عنها الصلوة وقد قال بها الشرع دعی الصلوة ثم اقضیه ولا یصح ان یقال دعی الایمان ثم اقضیه ویجوز ان یقال لیس علی الفقیر الزکوة ولا یجوز ان یقال لیس علی الفقیر الایمان انتہی حاصل آنکہ اہلسنت کے نزدیک عمل مغایر ایمان ہے اور نہ جزو رکن ایمان ہے بخلاف معتزلہ اور یہ امر بوجوہ سبعہ ثابت ہے الوجہ الاول امنوا وعملوا الصلوة جیسے قول سے مغایرت ایمان وعمل مستفاد ہوتی ہے لان العطف فی الاصل للمغایرة بین المعطوف والمعطوف علیه +

الوجه الثانی قال الله تعالی قل لعبادی الذین آمنوا النبی والصلوٰۃ
الله تعالی نے مومنین اولا قرار کر اقامت صلوٰۃ کا بعد اس کے ذکر کیا ہے پس
کہ وقت بھی ایمان صادق تھا فعلوا الصلوٰۃ وغیرہ ... لیں بوف
الوجه الثالث اگر ایسا ہے ایسا ایمان ہوتا ایمان بغیر عمل کے نہ ہوتا
حالانکہ باجماع امت ایمان بغیر عمل کے صحیح ہے اور فاسق مرتکب کبیرہ مخلد فی النار
نہیں اور اس کی سند یہ ہے کہ حدیث صحیح ہیں منہا عن عبد الله بن عمرو
قال قال رسول الله صلعم ان الله سیخلص رجلا من امتی علی رؤس
الخلائق یوم القیامة فینشر علیه تسعة وتسعین سجلا کل سجل مثل
مد البصر ثم یقول اتنکر من هذا شیئا اظلمک کتبتی الحافظون فیقول
لا یا رب فیقول افلک عذر قال لا یا رب فیقول بلی ان لک عندنا حسنة
وانه لا ظلم علیک الیوم فیخرج بطاقة فیها اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا
عبده ورسوله فیقول احضر وزنک فیقول یا رب ما هذه البطاقة
مع هذه السجلات فیقول انک لا تظلم قال فتوضع السجلات فی کفة والبطاقة
فی کفة فطاشت السجلات وثقلت البطاقة فلا یثقل مع اسم الله شیء
رواه الترمذی وابن ماجه ومنها عن ابی ذر قال اتیت النبی صلعم وعلیه
ثوب ابیض وهو نائم ثم اتیته وقد استیقظ فقال ما من عبد قال
لا اله الا الله ثم مات علی ذلک الا دخل الجنة قلت وان زنی وان سرق
قال وان زنی وان سرق قلت وان زنی وان سرق قال وان زنی وان سرق
ثلثا ثم قال فی الرابعة علی رغم انف ابی ذر وکان ابو ذر اذا حدث بهذا قال

وان رغم انف ابی ذر متفق علیہ اگر کوئی شبہ کرے کہ اسکی معارض یہ حدیث
ہے لا یزنی الزانی حین یزنی وھو مومن اقول مراد لیس ہو مومن سے عدم امن
سے عذاب ہی یا مراد زانی سے مستحل زنا ہے یا مراد نفی ایمان سے نفی ثمرات
و فضایل ایمان ہے اگر کوئی کہے کہ قال علیہ السلام من ترک الصلوۃ متعمدا
فقد کفر اگر نماز ایمان نہ ہوتی اسکا ترک کفر کیون ہوتا ہم کہتے ہین کہ مراد
کفر سے کفران نعمت ہی نہ کفر باللہ کما ذکر فی قصۃ سلیمان علیہ السلام لیبلونی
اشکر ام اکفر کیونکہ انبیاؤن سے کفر متصور نہین یہان بھی اسی طرح ہے
دوم اسکے استحلالا اگر ترک کرے کافر ہوتا ہے سوم اسکے اگر ترک نماز کفر ہوتا
قضا اسکی فرض نہ ہوتی کیونکہ جو شے زمانہ کفر مین فوت ہوئی قضا اسکی زمانہ
اسلام مین واجب نہین واللازم باطل فالملزوم مثلہ چہارم اسکے فرضیت نماز موقت
و مختص اپنی اوقات کے ساتھ ہی اور فرضیۃ ایمان غیر موقت ہی فرض موقت کا غیر
موقت کیواسطے رکن ہونا غیر معقول ہے **منھا** حدیث الشفاعۃ عن ابی ھریرۃ
عن النبی صلعم قال اسعد الناس بشفاعتی یوم القیمۃ من قال لا الہ الا اللہ
خالصا من قلبہ رواہ البخاری و نیز احادیث شفاعۃ مین وارد ہے فیخرج
منھا قوما لم یعملوا خیرا قط پس اگر عمل رکن ایمان ہوتا تارک اعمال کافر
ہوتا اور کافر کا عذاب نار سے نکلنا غیر معقول ہے بعد ازین اتمام تقریب مین
تحقیق احادیث شفاعۃ انشاء اللہ تعالی آئیگی ✣
الوجہ الرابع قال اللہ تعالی لیس البر ان تولوا وجوھکم قبل المشرق
والمغرب ولکن البر من امن باللہ والیوم الآخر اگر نماز کا قبلہ کیطرف منہ

اگر کے ادا کرنا رکن ایمان ہوتا البتہ یہ قول لیس الایمان تولوا وجوہکم قبل المشرق والمغرب اسی قسم سے ہے کہ سلب ذاتیات کا ذات سے اور سلب جزو کا کل سے ہوتا کیونکہ نماز کا رکن ایمان ہونا اور بعد از ان بہ کو ایمان کے واسطے ثابت کرنا اور نماز سے نفی کرنا ہمیں سبب ہے ؛

الوجہ الخامس اگر عمل رکن ایمان ہوتا پس وہ جو رکن ایمان ہے جمیع اعمال زمان تکلیف کے ہیں یا بعض بنا بر اول زمان حیات میں شخص مومن نہ ہوگا اور بعد زمان حیات ایمان مومن متحقق ہوگا کیونکہ بعض رکن ایمان کہ زمانہ تکلیف کے اعمال ہیں متحقق نہیں اسلئے کہ تا وقت انقطاع زمانہ تکلیف لازم ہے اور بنا بر ثانی یا مراد اعمال سے فرائض ہیں یا غیر فرائض غیر فرائض رکن نہیں ہو سکتی بالبداہت شرعیہ اما فرائض کے شق خالی نہیں یا قبل از تحقق شرائط اسباب فرائض کے مومن ہوگا یا کافر بر شق اول ایمان بغیر ارکان کے متحقق ہوا وہو باطل وبر شق ثانی لازم آئیگا کہ فرض قبل از تحقق اسباب شروط فرض ہوئی ورنہ کافر کس طرح ہوتا وہو ایضا باطل ؛

الوجہ السادس ایک شخص ایسی وقت میں ایمان لایا کہ کسی فرض کا وقت ابھی وقت فرض نہیں پہنچا کہ وہ فوت ہو گیا آیا کافر مرا یا مومن بنا بر ثانی با وجودیکہ رکن ایمان جو عمل ہے اس سے فوت ہوا اور اس نے کوئی عمل نکیا وہ کس طرح مومن مرا و بنا بر اول اسلام کے قبول کرنیکا کوئی فایدہ متحقق نہ ہوا اور قبول و ترک اسلام برابر ہوا واللازم باطل فکذا الملزوم ؛

الوجہ السابع اگر تم عمل کو رکن ایمان کہیں لازم آئیگا کہ آدمی حالت ایمان

مین ہو اور ایمان مکہ و مدینہ و عراق مین ہو کیونکہ مکہ مین حج اور نماز مدینہ مین
و عراق مین اور بنائی رباط و مساجد و پل اور ملکون مین کرتا ہے اور محال
نہ ہے کہ بدن ایک جگہہ اور ایمان اسکا دوسری جگہہ ہو ؛

المقدمۃ الثالثہ معنی حقیقی کا محال ہونا مصحح مجاز کا لکھا ہے فی شرح
الطوالع وعلمنا عدم المعارض العقلی الذی لو کان ذلک المعارض
العقلی لرجح المعارض العقلی وانما قال لرجح المعارض العقلی اذ العقل اصل
النقل لتوقف النقل علی صدق الناقل والمنقول عنه عقلا لانه لو لم
یعلم صدق المنقول عنه لا یفید قوله علما فلا یکون دلیلا ولما
کان العقل اصل النقل فلو رجح الدلیل النقلی الذی له معارض عقلی
یدل علی خلافه یلزم تکذیب العقل الذی هو اصل وتکذیب الاصل
لتصدیق الفرع محال لاستلزامه تکذیب الفرع ایضا وذلک لان صدق
الفرع موقوف علی صدق الاصل فلو لم یصدق الاصل لم یصدق الفرع
ومثل ذلک بقوله تعالی الرحمن علی العرش استوی فان ظاهره
یدل علی استقراره علی العرش کما علیه بعض المفسرین لکن الدلیل العقلی
یمنعه لامتناع مماسته ومحاذته للاجسام فاما ان یأول علی ما یلیق
بشانه او یفوض علمه الی الله تعالی کما هو مذهب اخر انتهی اقتاهم

المقریب فی التمهید القول الخامس فی الایمان هل یزید وینقص
ام لا قال ابو حنیفة واصحابه ان الایمان لا یزید ولا ینقص وقال الشافعی
بان الایمان یزید وینقص بالمعصیة وقال بعض الناس یجوز الزیادة فیه

کہا ابو حنیفہ اور اصحاب
انکے نے کہا کہ ایمان زیادہ
اور ناقص نہین ہوتا ہے
اور شافعی نے کہا کہ ایمان
کم اور زیادہ ہوتا ہے اور ناقص
ہوتا ہے معصیت سے اور بعضون نے
کہا کہ زیادہ ایمان کا
جائز ہے

ولا يجوز النقصان فيه وهذا لا يكون صحيحا لان كلما جاز الزيادة فيه
جاز النقصان فيه وهذا لا يستقيم واحتج بقوله تعالى ليزدادوا ايمانا
مع ايمانهم وروى عن ابي هريرة وانس وابي سعيد الخدري وابن عباس
عن النبي صلعم انه قال اذا دخل اهل الجنة في الجنة واهل النار
في النار ينادي الله تعالى ان يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من
الايمان ويروى خردلة من الايمان ويروى شعيرة ولو لا يكون الزيادة
والنقصان في الايمان لما كان لا يوصف بالصغر الزيادة دل انه يجوز
الزيادة والنقصان فيه **الجواب** عن الآية قلنا اراد به تكرار الايات
هذا كما قال فاذا قرأناه فاتبع قرآنه سمى قراءة القرآن قرآنا والقرآن
غيرها لان القراءة مخلوقة والقرآن غير مخلوق فكذلك هٰهنا وروى
عن ابن عباس رض انه قال الآية نزلت في شان اصحاب رسول الله صلعم لان
القرآن نزل على النبي صلعم نيف وعشرين سنة فكما نزلت آية يجب
عليهم الايمان ثم بعد ذلك شرائط الايمان لا يزداد ولا ينتقص **قوله**
الجواب عن احاديث الشفاعة ففي المفاتيح شرح المصابيح منه قوله
صلى الله عليه وسلم في حديث الشفاعة فاخرج من كان في قلبه مثقال ذرة
اي وزنها والمثقال اذا اطلق فانما يراد به الشيء المعبر به عن الدينار
وقد اختلف اقاويل العلماء في تاويله على حسب اختلافهم في اصل الايمان
واولى التاويل المستقيم فيه ان يقول اراد هٰهنا بالجزء الذي ذكر حصة
المؤمن من الرغبة او الرهبة الباعثة له على العمل لوجه الله تعالى

الا ترى انه ذكر فى اخر ايات المناقصة ائذن لى فيمن قال لا اله الا الله
ولا يجوز ان يكون هذا القائل غير مؤمن فعلمنا ان ما ذكر قبل ذلك من مثقال
شعيرة ثم بمثقال حبة او خردل غير الايمان الذى يتبرى عن التبعيض
بل هو ما يوجد فى القلوب من ثمرة الايمان ومن الدليل ايضا على ان الذى
فى هذا الحديث رواه البخارى عن انس على ما فى كتاب المصابيح ورواه ابن
انس رضى الله عنه يخرج من النار من قال لا اله الا الله وكان فى قلبه من الخير ما يزن
شعيرة ثم يخرج من النار من قال لا اله الا الله وكان فى قلبه من الخير ذرة
وقد رواه ابو سعيد الخدرى وفى رواية مثقال ذرة ايمان اخرجه البخارى
فى كتابه وفى كتاب مسلم فى رواية ابى سعيد فيقول ارجعوا فمن وجدتم فى
قلبه مثقال دينار من خير فاخرجوه ثم ذكر نصف دينار من خير ثم
ذكر مثقال ذرة من خير فلما وجدنا الحديثين قد روى كل واحد من
الصحابيين على اختلاف اللفظين الخير والايمان حملنا الامر فيهما على
ان الصحابيين رويا ذلك بالمعنى فوضع الايمان موضع الخير لانه من فوائد الايمان
ولوازمه فان قيل فلم لا تقدروه على العكس قلنا لما ذكرنا من متن الحديث
انه ذكر ذلك فى آخر ايات التارات انه يقول ائذن لى فيمن قال لا اله
الا الله فعلمنا ان الامر المقدر بالشعيرة والبرة والذرة والحبة والخردلة
غير الشىء الذى هو حقيقة الايمان حتى لا يكون الرجل مؤمنا الا بوجدان
ذلك منه وهو التصديق او الاقرار ثم ان حقيقة الايمان التى لا يكلف
فى حكم المؤمنين الا بوجدان ذلك منه لا يصح ان يدخله التجزية والتبعيض

اِس تحقیق سے مقصود یہ ہے کہ مراد ایمان سے وہ جزو عمل ہے جو مرتب ایمان
پر ہے کیونکہ بعض روایات مین بجائے ایمان لفظ خیر واقع ہی اور بعض آیات
مین بھی واقع ہے فیخرج منہا قوم لم یعملوا خیرا قط پس اگر خیر عبارت ایمان سے
ہوتا لازم آتا کہ کفار بھی نار سے بشفاعت نکالے جاتے وبطلان ذلک مما لا
یخفی الجواب ان آیات سے قولہ تعالی فاخشوھم فزادھم ایمانا وقولہ
مازادھم الا ایمانا وتسلیما وقولہ تعالی لیزدادوا ایمانا مع ایمانھم
ویزداد الذین امنوا ایمانا وقولہ تعالی فاما الذین امنوا فزادتہم ایمانا
تو وجہ سے ہے الوجہ الاول تحقق شے تحقق جمیع اجزاء پر تا ہے اور انتفا
جزء مستلزم انتفا کل ہے بر تقدیر زیادت ونقصان ایمان جناب رسالتماب
اور جبرئیل علیہ السلام کے ایمان مین وہ جزء کہ حقیقۃً ایمان اور منجملہ ذاتیات
مین داخل ہے متحقق ہے اور اوروں کے ایمان مین متحقق نہین پس آیا انتفا
اس جزء کا مستلزم انتفائے ایمان ہے یا نہین بنا بر اول لازم آئیگا کہ سوائے
جناب رسالتماب وجبرئیل کے کل ملائکہ وجن وانس کافر ہون بل ہذا الا الکفر صریح وقبیح
فضیح بنا بر ثانی تحقق شے بغیر تحقق اجزاء ذاتیات لازم آئیگا وہو ایضا باطل
فوجب التاویل فی الایات بان المراد من ازدیاد الایمان ازدیاد ثمراتہ وحقوقہ
لما مر فی المقدمۃ الثالثۃ الوجہ الثانی جناب الہی نے مماثلۃ فی الایمان کا امر
فرمایا حیث قال فان امنوا بمثل ما امنتم بہ فقد اھتدوا وان تولوا
فانما ھم فی شقاق یعنی اگر یہود تمہاری طرح ایمان لاوین ہدایت پاوینگے
اور اگر ایسے ایمان سے اعراض کرینگے تو یہ لوگ شقاق مین ہونگے پس اگر

ایمان زیادہ و نقصان قبول کرتا تو انکا ایمان صحابہ کے ایمان کا مثل کسطرح
ہوتا حاصل انکا اطلاق مثل و معنون پر آتا ہے ایک وہ کہ مساوی حقیقت مین ہو
کما فی قولہ تعالی قل انما انا بشر مثلکم دوسرا وہ کہ جمیع امور حاصلہ للشئ مین مساوی
ہو کما فی قولہ تعالی لیس کمثلہ شیٔ اگر آیہ بمثل ما المنتم مین مثل بمعنی اول
ہے مساوات حقیقت ایمان مین لازم آئیگی وہو المطلوب اگر بمعنی ثانی ہے پس
مساوات ایمان مین ہر وجہ سے آئیگی وہو اخص من مطلوبنا و ہذا من الزامات علی
الخصم پس واضح ہوا کہ مراد از دیاد و انتقاص ایمان سے از دیاد ثمرات و حقوق
ایمان ہین لما مر فی المقدمۃ الثالثہ الوجہ الثالث فی التمہید لانا
لو جوزنا النقصان فی الایمان فانہ یوجب القول بان ما ینقص من الایمان
یثبت الکفر فی مکانہ لان زوال الایمان کلہ یوجب ثبوت الکفر کلہ فزوال
البعض یوجب ثبوت البعض فیودی الی ان یکون العبد الواحد بعضہ یکون
کافرا و بعضہ یکون مومنا فی حالۃ واحدۃ وھذا محال انتہی اقول حاصل اسکا
یہہ ہے کہ ایمان اگر متجزی ہووے تو کفر بھی متجزی ہوگا اور تفریق تحکم ہے اب خالی
نہین یا انکہ کل کفر کا زایل ہونا بعض ایمان کے ساتھہ ہو یا کل ایمان کے
ساتھہ بنا بر ثانی یہہ کہنا لازم آتا ہے کہ بعض کفر بعض ایمان سے زایل ہوتا ہے
اور کل کفر کل ایمان سے زایل ہوتا ہے پس لازم آئیگا اجتماع بین الکفر والایمان
کما مر تقریرہ و بنا بر اول کفر و ایمان ہین مکلفین مین واسطہ لازم آئیگا کیونکہ
بعض ایمان حقیقۃ ایمان نہین اور کفر بھی باقی نہین رہا اسلئے کہ بعض ایمان سے
زوال اسکا فرض کیا گیا ہے وہو باطل بتنا الوجہ الرابع گناہ توحید معرفتہ

مین موثر نہین اسی طرح ایمان مین بھی موثر نہین اور کثرت گناہان جسبب
زوال کل ایمان بالاتفاق نہین پس استقلال گناہ موجب زوال بعض ایمان
کا نہین کذا فی التمہید **الوجہ الخامس** فی التمہید لو کان الایمان یزید
بالخیر والطاعۃ لکان الایمان الغنی اقوی واکمل من ایمان الفقیر
وھذا لا یجوز انتہی اسمین نظر ہے یہ بات جب مسلم تھی کہ فضائل فقر و فضائل
غنا سے اعلی مراتب و مدارج کی نہ ہوتی **الوجہ السادس** فی التمہید ان
الایمان ھو الاقرار والتصدیق والعمل عندھم وکل ذلک من افعال العباد
و فعل العبد عرض لا یبقی زمانین ولا یمکن انضمام البعض الی البعض حتی
یتصور الزیادۃ والنقصان انتہی اقول سلمنا کہ فعل عبد عرض ہے اور
عرض دو زمانون مین حقیقۃ باقی نہین رہتا مگر معانی شرعیہ کو جواہر کا حکم ہے
کما مر تقریرہ فی المقدمۃ الاولی بلکہ استدلال مین حق یہ ہے کہ عمل حقیقۃ ایمان
سے خارج ہے کما مر فی المقدمۃ الثانیہ اور شی کا ازدیاد خوارج و عوارض کے
ازدیاد سے محال ہے ورنہ انقلاب عرضیات سے ذاتیات کیطرف لازم آئیگا
ہذا خلاف **الوجہ السابع** زیادہ خالی نہین یا مین ایمان مین یا وصف ایمان
میں یا حکم ایمان مین یا موجب ایمان مین ہے اگر حکم ایمان مین ہے وہو کون
الشخص مسلما عدلا بحکم الایمان اور یہ متصور نہین کیونکہ ایک شخص بعض مومن
و بعض کافر نہین ہو سکتا اور اگر وصف ایمان مین ہے وہو شرائطہ اور یہ بھی
متصور نہین کیونکہ منکر شرط واحد و وصف واحد کا کافر ہے ہرگز ایمان اسکا
صحیح نہین پس زیادۃ و نقصان وصف مین [illegible]

وہو الاعتقاد فی الحقیقۃ والاقرار والاعمال دلیل الاعتقاد کیونکہ اگر کوئی عمل
کرے یا اقرار کرے کہ وہ اعتقاد اسلامیہ اُسکے پر دال ہے جیسا حضور جمعہ و اذان
وا قامتہ تو اسکی اسلام پر حکم کیا جاویگا اگرچہ اقرار اُس سے نہ پایا جاوے اور اگر ایسا
فعل و قول کیا کہ کفر پر دلالت کرتا ہے جیسا اظہار علامت کفر یا الفاظ کفر بغیر اکراہ
کے یا از روے جہل و تمسخر کے کرتا ہے تو اُسپر کفر کا حکم دیا جاویگا پس معلوم
ہوا کہ ایمان حقیقۃ میں اعتقاد ہے مگر حکم ایمان کسی کو کرنا بغیر اقرار کے صحیح نہیں
علی ما بینا اور اعتقاد درجہ میں زیادۃ و نقصان متصور نہیں کیونکہ اگر اسکے اعتقاد
سے کوئی شے دین میں بڑھ جاوے تو مسلمان ہے اور اگر ناقص ہووے کافر
ہو جاوے کذا فی التمہید الوجہ الثامن قال اللہ تعالی امن الرسول بما
انزل الیہ من ربہ والمؤمنون کل امن باللہ وملئکتہ وکتبہ ورسلہ
وفی الحدیث فی جواب السائل عن الایمان قال علیہ السلام ان تومن باللہ
ورسلہ وملئکتہ وکتبہ والیوم الاخر والقدر خیرہ وشرہ الحدیث
کیونکہ سوال تمام حقیقۃ ایمان سے تہا نہ بعض اجزاء ایمان سے پس جواب بعض
اجزاء ایمان سے مطابق سوال نہیں کما لا یخفی الوجہ التاسع ایمان عبارت ہے
تصدیق بالجنان اور اقرار باللسان سے کما مر فی المقدمۃ الاولی اور عمل خارج
حقیقۃ ایمان سے ہے لما مر فی المقدمۃ الثانیہ اب زیادۃ و نقصان ایمان
میں یعنی اکتفا بالتصدیق ہے فقط یا اکتفا بالاقرار ہے فقط وہو باطل لما مر
فی المقدمۃ الاولی یا باینمعنی ہے کہ مراتب تصدیق مختلف ہیں زیادۃ مرتبہ
اعلی میں ہے اور انتقاص مرتبہ ادنی میں ہے کما اشار الیہ سبحانہ بقولہ تعالی

اذ قال ابراھیم رب ارنی کیف تحیی الموتی قال اولم تؤمن قال
بلی ولکن لیطمئن قلبی **اقول** زیادۃ ونقصان مراتب تصدیق مین
صحیح ہین کیونکہ تصدیق کیفیات نفسانیہ سے ہے کہ وہ بسیط ہین تجزی و تبعیض
قبول نہین کرتی ہے دوسرے یہ ہے کہ زیادۃ ونقصان اولا و بالذات مقولہ
کم کے مقتضیات سے ہے اور کیفیات نفسانیہ اس مقولے سے نہین پس
زیادہ ونقصان کس طرح قبول کریگا دیکھو کہ تشخص اعراض بتشخص محال ہوتا
ہے اور ادراک مجرد کی شان سے ہے پس جبکہ محل ادراک کہ وہ کیفیات نفسانیہ
سی ہے مجرد اور منزہ مقدار و کم سے ہے کسطرح وہ قبول قسمۃ ومقدار کا
کریگا جبکہ محل نے قسمت وتقدار قبول نکیا وہ جو قایم اور منضم محل کے ساتھ
ہے کسطرح قبول کریگا کیونکہ قسمۃ حال مستلزم ہے قسمۃ محل کو اسلئے کہ حلول
منقسم و ممتد کا غیر منقسم و ممتد مین ممتنع ہے واھذا ثبت فی محلہ ان الحال تابع
فی التشخص والتحیز والتشکل للمحل اب وہ نصوص کہ جنمین زیادہ ونقصان ایمان کیطرف
اشارہ ہے تاویل انکی واجب ہوئی اسطرح کہ مراد زیادۃ ونقصان سے قوۃ
وضعف ہے لما مر فی المقدمۃ الثالثۃ اما آیۃ مذکورہ پس اُسکا مدلول سکی سوا نہین
کہ مرتبہ عین الیقین علم الیقین سے فوق ہے بنا بران وارد ہے لیس الخبر
کالمعاینۃ اگرچہ بعضون نے کہا ہے لوکشف الغطاء ما ازددت یقینا یعنی
اُسکا خبر مین محل یقین بسبب مطابقۃ علم الیقین کے منافی تو وہ یقین کو جو رویۃ کی قوت
ہوتا ہے نہین جیسا کہ کسیکو علم بالکعبۃ غیبوبۃ مین ہے اگر وہ کعبہ کو عالم حضور
ومشاہدہ مین دیکھے تو کچھ زیادہ یقین نہیں ہوتا پس مراد زیادۃ ونقصان سے

توۃ وضعف ہے کیونکہ جو تصدیق کہ طلوع شمس کے ساتھ ہو وہ قوی ہے اس
تصدیق سے جو حدوث عالم کے ساتھ ہے اگرچہ دونون نفس تصدیق مین برابر
ہین اور ہم قطعًا جانتے ہیں کہ احاد امتہ کا ایمان آنحضرت صلعم او صدیق اکبر
کے ایمان کے مثل نہین اس تحقیق کے اعتبار سے اور یہی معنی ہے اسکا
جو وارد ہے لو وزن ایمان ابی بکر بایمان جمیع المومنین لرجح ایمانہ یعنی
حضرت صدیق کا ایقان ووقار جنان وثبات تحقیق عرفان راجح ہوگا اور یہ
معنی نہین کہ آپ کے ثمرات ایمان اور زیادۃ احسان مین زائد ہین اسواسطے
کہ افراد مومنین کثرت طاعات وقلت معاصی بالعکس مین متفاوت ہین
باوجودیکہ اصل وصف ایمان ہر ایک مین باقی ہے پس اختلاف ان حضرات
مین لفظی ہے ومن ہہنا قال الامام محمد علی ماذکرہ فی الخلاصۃ
عنہ اکرہ ان یقول ایمانی کایمان جبرئیل ولکن یقول امنت بما
آمن بہ جبرئیل انتہی اسلئے کہ پہلی بات اس امر کی موہم ہے کہ اسکا اور جبرئیل
کا ایمان جمیع وجوہ مین مثل ہے حالانکہ ایسا نہین کیونکہ دونون ایمانون مین
فرق بین ہے ہکذا قال الملا علی القاری فی شرح الفقہ الاکبر وایضًا
قال وکذا لایجوز ان یقول احد ایمانی کایمان الانبیاء علی نبینا
وعلیہم السلام بل لاینبغی ان یقول ایمانی کایمان ابی بکرؓ وعمرؓ
وامثالہما فان تفاوت نور کلمۃ التوحید فی قلوب اہلہا لایحصیہ
الا اللہ سبحانہ فمن الناس من نورہا فی قلبہ کالشمس ومنہم کالقمر
ومنہم کالکوکب الدری ومنہم کالمشعل العظیم واخر کالسراج الضعیف

لقوله عم وذلك اضعف الايمان وقوله عم المؤمن القوي احب
الى الله من المؤمن الضعيف والمراد بها القوة الظاهرية والسلبية بل القوة
الباطنية العلمية وعلى منوال هذه الانوار ترفع الدنيا بحسب انوار علومهم
واعمالهم واحوالهم في العقبى وكلما اشتد نور هذه الكلمة وعظمت
مرتبتها احرق من الشبهات والشهوات بحسب قوته بحيث ربما وصل
الى حال لا يصادف شبهة ولا شهوة ولا ذنبا ولا سيئة الا احرقها
بل تقول النار جز يا مؤمن فان نورك اطفأ لهبي ومن عرف هذا عرف
معنى قوله صلعم ان الله حرم على النار من قال لا اله الا الله يبتغي
ذلك مما اشكلت على كثير من الناس حتى ظنها بعضهم منسوخة
وظنها بعضهم قبل ورود الاوامر والنواهي وحملها بعضهم على نار المشركين
والكفار واول بعضهم الدخول بالخلود فان الشارع لم يجعل ذلك
حاصلا بمجرد قول اللسان فقط وتاويل حديث البطاقة فان المعلوم
ان كل موحد له مثل هذه البطاقة وكثير منهم يدخل النار انتهى كلامه
في التمهيد فان سألك احد بان ايمانك هل يكون مثل ايمان ابي بكر
ام لا قل بان ايماني وايمان ابي بكر وايمان الانبياء والملئكة عليهم
السلام واحد لا بمعنى الصورة لكن بمعنى الصفة لاني امنت بجميع ما
آمن به الانبياء والملئكة عليهم السلام ولكن لا اقول ايماني كايمانهم
وروى الحاكم الشهيد ذكر في المنتقى عن محمد بن الحسن انه قال يكره له
ان يقول ايماني كايمان جبريل او كايمان ميكائيل لان الملائكة

والانبیاء علیہم السلام عاینوا من الاشیاء ما یکون غیباً عندنا
وکذلک الصحابۃ فیقع التفاوت فی الیقین والثبات فاما فی الاقرار
والتصدیق فلا والدلیل علیہ ما روی عن النبی صلعم انہ قال افضلکم
ابوبکر بکثرۃ الصلوۃ والصیام وانما ھو شیء وقر فی قلبہ فصح ما قلنا فثبت ان
الایمان لا یزید ولا ینقص ویکون علی السواء انتہی اما جواب اس آیۃ سے
وما کان اللہ لیضیع ایمانکم ای صلوتکم صلوۃ کا نام ایمان رکھا ہے
کہ مراد یہاں اعتقاد ہے فی التمہید اراد بہ الاعتقاد لان الایۃ نزلت
فی قوم کانوا فی سفر تحولت القبلۃ الی الکعبۃ ولم یعلموا وکانوا
یصلون الی بیت المقدس فلما بلغھم الخبر قالوا بان اللہ تعالی ضیع
ایماننا حیث صلینا الی بیت المقدس واعتقدنا بعد النسخ بھا فنزل
قولہ وما کان اللہ لیضیع ایمانکم وروی عن محمد بن الفضل رئیس المفسرین
قال سمعت محمد بن احمد قرطبی قال سمعت ابا سھل الانصاری انہ
قال فی قولہ تعالی وما کان اللہ لیضیع ایمانکم یعنی تصدیقکم النبی
صلی اللہ علیہ وسلم علی القبلتین حیث صدقوہ وصلوا الی بیت المقدس
انتہی فی شرح الطوالع والذی یدل علی خروج العمل عن مفہوم الایمان
عطفہ علیہ ای عطف العمل علی الایمان فی قولہ تعالی والذین امنوا و
عملوا الصلحت حیث عطف العمل ای فعل الواجبات علیہ وقولہ تعالی
والذین امنوا ولم یلبسوا ایمانھم بظلم ای لم یرتکبوا المحرمات فعطف
الاجتناب عن المنھیات علی الایمان فی ھذہ الایۃ والمعطوف علیہ غیر المعطوف

اور انبیاء علیہم السلام نے اشیاء کو دیکھا ہے جو ہمارے نزدیک غیب ہیں اور ایسے ہی صحابہ رضی اللہ عنہم پس یقین اور ثبات میں تفاوت ہوتا ہے لیکن اقرار اور تصدیق میں نہیں اور دلیل اس پر وہ ہے جو روایت کی گئی نبی صلعم سے کہ فرمایا ابوبکر تم سے افضل نہیں ہیں بسبب کثرت نماز و روزہ کے بلکہ بسبب اس شے کے جو ان کے دل میں جمی ہے پس جو ہم نے کہا ثابت ہوا کہ ایمان نہ بڑھتا ہے نہ گھٹتا ہے برابر رہتا ہے

تمہید میں ہے کہ مراد ایمان سے اعتقاد ہے کیونکہ یہ آیت اس قوم کے حق میں نازل ہوئی ہے کہ جب قبلہ کعبہ کی طرف پھرا وہ سفر میں تھے اور بیت المقدس کی طرف نماز پڑھتے رہے جب ان کو خبر پہونچی کہنے لگے کہ خدا نے ہمارا ایمان ضائع کیا کہ ہم نے بیت المقدس کی طرف نماز پڑھی اور بعد نسخ اعتقاد رکھا تب یہ آیت نازل ہوئی وما کان اللہ لیضیع ایمانکم محمد ابن فضل رئیس المفسرین سے روایت ہے کہ محمد بن احمد قرطبی سے سنا کہ ابو سہل انصاری سے سنا کہ وما کان اللہ لیضیع ایمانکم کا معنی تصدیقکم ہے

تمہاری تصدیق کو نبی کے ساتھ دونوں قبلوں پر جس زمانہ کہ ان کی تصدیق کی اور نماز بیت المقدس کی طرف پڑھی شرح طوالع میں ہے کہ وہ دلیل جو دلالت کرتی ہے کہ عمل مفہوم ایمان سے خارج ہے عطف ہے عمل کا ایمان پر والذین امنوا وعملوا الصلحت میں کہ عمل کو ایمان پر عطف کیا اور والذین امنوا ولم یلبسوا ایمانھم بظلم میں اجتناب کو معطوف کیا ایمان پر اور معطوف معطوف علیہ کا غیر ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ عمل مفہوم ایمان میں داخل نہیں

فعلم منه عدم دخول العمل فی مفهوم الایمان لو کان داخلاً فیه لکان
ذلک العطف تکراراً بلا فائدة واما قوله تعالی وما کان الله لیضیع ایمانکم
هذه اشارة الی جواب دلیل من قال ان العمل داخل فی مفهوم الایمان وتقریر
دلیلهم ان یقال لو لم یکن العمل بارکانه داخلاً فی مفهوم الایمان لما جاز
اطلاق لفظ الایمان علی الصلوة لکن اطلق فی قوله تعالی وما کان الله لیضیع
ایمانکم فان المفسرین قالوا المراد بالایمان الصلوة الی بیت المقدس والجواب
عنه ما اشار الیه بقوله فمعناه ایمانکم بالصلوة الی بیت المقدس ای معنی
الآیة ما کان الله لیضیع ایمانکم بالصلوة الی بیت المقدس فلا یکون ذلک
اطلاقاً للایمان علی الصلوة وایضاً اشار الی جواب من حمله علی الصلوة
وحدها ای حمل الایمان علی الصلوة تکون علی طریق المجاز من اطلاق
الجزء علی الکل والاصل عدم المجاز وقوله علیه السلام اشارة الی
دلیل آخر لهم تقریره ان العمل داخل فی الایمان بدلیل الحدیث
وهو قوله الایمان بضع وسبعون شعبة افضلها لا اله الا الله
وادناها اماطة الاذی عن الطریق ولا شک فی ان لیس للتصدیق الجزء
سبعة وسبعون شعبة وظاهر ایضاً ان اماطة الاذی لیس
شعبة من التصدیق القلبی وکذا قول لا اله الا الله والجواب عنه
ما اشار الیه بقوله ومعناه ای معنی قوله صلعم الایمان شعب الایمان
بضع الحدیث لان اماطة الاذی غیر داخل فیه وفاقاً اذ قائل
بکون العمل داخلاً فیه عندنا ان اماطة الاذی لیس منه انتهی اقول

مذکور سے بچندین وجوہ دیگر اور بھی جواب ہو الوجہ الاول اطلاق شعبہ
اس فرع پر ہوتا ہے جو اصل سے منشعب ہوتا ہے جب تصدیق و کلمہ
شہادت ہے مع جمیع طاعات شعبہ ہوا تو اصل ایمان کیا ہوا الوجہ الثانی
حدیث بظاہرہ بیان شعب کے لیے مسوق ہے نہ اصول ایمان کے لیے
پس مراد اس قول سے افضلہا لا الہ الا اللہ ذکر کلمہ توحید ہے نہ تصدیق و شہادت
کلمہ توحید اور ذکر اللہ اصل ایمان نہیں بلکہ ثمرات و فروع ایمان سے ہے —
الوجہ الثالث قال اللہ تعالی مثل کلمۃ طیبۃ کشجرۃ طیبۃ اصلها
ثابت و فرعها فی السماء توتی اکلها کل حین یہ آیۃ اسپر دلالت کرتی
ہے کہ کلمہ طیبہ اصل ایمان ہے اور قولہ تعالی توتی اکلها کل حین اسپر دال ہے
کہ ایمان مومن بغیر صدور افعال کفر کبھی منقطع نہیں ہوتا پس اگر حدیث کو
ہمارے کہنے کے موافق تاویل نہ کریں معارض کتاب ہوگی و الکتاب مقدم علی
السنۃ اذا تعارضا ؛

سوال ہشتم

قضا کا ظاہرا و باطنا نافذ ہونا

الجواب الجاب الذی ہو فصل للخطاب الناطق بالصدق و الصواب
سائل نے عوام جہال کے گمراہی کے لئے ارخاء عنان سوال میں کیا ہے
تا انکہ لوگوں کے دلمیں وسوسہ پڑ گیا ہے کہ مذہب امام اعظم کا تنفیذ قضا میں
ظاہرا و باطنا سب صور و احوال میں اور جمیع دعاوی میں ہے حالانکہ ایسا نہیں
فی فتح القدیر لقب المسئلۃ ان القضاء بشہادۃ الزور فی العقود و الفسخ

ينفذ عند ابيحنيفة رح ظاهرا وباطنا اذا كان مما يمكن القاضي
انشاء العقد فيه فلو ادعى نكاح امرءة او هي ادعت النكاح او الطلاق
الثلث كذبا وبرهنا زورا فقضى بالنكاح والطلاق نفذ ظاهرا
فيطالب المرءة في الحكم بالقسم والوطي والنفقة وباطنا فيحل
له وطيها وان علم حقيقة الحال ولها تمكينه وفي لنا اذا كان مما
يمكن القاضي انشاء العقد فيه يخرج ما اذا كانت معتدة الغير
او مطلقة ثلثا له فادعى انه تزوجها بعد زوج ونحو ذلك مما لا يقدر
القاضي على انشاء العقد فيه اما الهبة والصدقة ففي نفاذ القضاء
بهما روايتان اذا ادعيا كذبا ووجه الممانعة ان القاضي لا يملك تمليك
مال الغير بلا عوض انتهى اقول يه احول امام اعظم كا مذهب بچند وجوه
معقول ومنقول مرجح ہے **الوجه الاول** في فتح القدير قد انعقد الاجماع
على ان من اشترى جارية ثم ادعى فسخ بيعها كذبا وبرهن فقضى به
حل للبايع وطيها واستخدامها مع علمه بكذب دعوى المشتري مع انه
يمكنه التخلص بالعتق وان كان فيه اتلاف ماله فانه ابتلي بامرين فعليه
ان يختار اهونهما وذلك ما يسلم له فيه دينه انتهى وه جو امام شافعي
نے فرمایا ہے کہ در صورت عورت کے دعوی کرنے مین کہ اس مرد نے میرے
سے نکاح کیا ہے اور گواہ دروغ گذارے اور قاضی نے اسکی عورت ہونیکا
حکم دیا حالانکہ واقع مین عورت اسکی نہ تھی یہ حکم باطنا نافذ نہین ہو سکتا ہے
کہ مرد مدعی علیہ پر متصور ہے کہ طلاق دیکر اپنے کو خلاص کرلے اسی طرح

ہم بھی کہتے ہین کہ جیسا اس صورتین مرد خلاصی طلاق سے ساتھ کرسکتا ہے ویسا ہی بالغ صورت مذکور فتح القدیر والی مین عتاق کے ساتھ خلاصی کرسکتا ہے اور تفریق تحکم سے فاہو جوابکم وہو جوابنا **الوجہ الثانی** جبکہ شوہر کے امر کے ساتھ زن ومرد مین مفارقہ ظاہرا وباطنا کرایا جاتا ہے خدا کے امر کے ساتھ بطریق اولی ہوگا اور قاضی جناب الہی کیطرف سے مامور ہے بیان اسکا یہ ہے کہ قاضی اکثر مواضع مین عند الایمہ اتفاقاً بین الزوجین تفرقہ کراسکتا ہے اور وہ تفریق طلاق یا فسخ کے حکم مین ہے پس جبکہ قاضی شارع کیطرف سے مختار ہے فسخ ورفع نکاح مین بغیر اجازت دونون یا احد الزوجین کے پس انشاء نکاح پر بھی مختار ہے کیونکہ طلاق شوہر کی طرف سے ہوتی ہے قال اللہ تعالی فامساك بمعروف او تسریح باحسان پس امساک وتسریح فعل زوج ہے لیکن قاضی قائمقام زوجین ہوکر رضائی زوجین تابع رضائی قاضی ہوجاتی ہے اور اگر رضائے ماعی اور ماعلیہ پر حصر کرنا معتبر ہو تو نصب قاضی مین کوئی فایدہ معتدبہا نہ ہوگا اور وہ جو کہتے ہین کہ انشائے نکاح سوائے ایجاب وقبول اور شہود کے متصور نہین اسکا جواب بھی تقریر سابق سے ظاہر ہوا علاوہ اسکے اگر رضائے زوجین ضروری ہے چاہیے کہ صغیر وصغیرہ کا نکاح ہرگز جایز نہ ہو اور ولی کا یا حاکم وسلطان کا نکاح کرانا وقت عدم موجودگی ولی کے لقولہ علیہ السلام السلطان ولی من لا ولی لہ دلیل قوی ہے تنفیذ حکم پر بغیر رضائے زوجین کے اکثر مواضع مین بلکہ اتفاقاً حاکم قائمقام زوجین ہوتا ہے اور اسی طرح ما نحن فیہ مین ہے علاوہ اسکے نکاح کرانا ان صورتین ضمنی ہے اور جو کہ قصد باب کے لیے شرائط

مین ضمنیات کے لئے نہین گویا کہ قاضی نے کہا کہ مینے تیرا نکاح کرا دیا اور یہ
امر کا حکم کیا جیسا کہ کوئی شخص مالک غلام کو کہتا ہے اعتق عبدك عني بالف
اور وہ جواب میں کہتا ہے ہو حر کہ وہ متضمن بیع کو ہے و یدل علیہ ما روی محمد
فی السیر عن علی وهو ان رجلا اقام بینة علی مرءة انها زوجته بین
یدی علی فقضی علی بذلك فقالت المرءة ان لم یکن لی منه بد
یا امیر المؤمنین فزوجنی ایاه فقال شاهداك زوجاك **الوجه**
الثالث قال الله تعالی فالصلح لهم خیر وقال لا تفسدوا
فی الارض بعد اصلاحها وقال ان الله لا یحب المفسدین **تقریب**
استدلال مقصود قضائے سے قطع منازعت ہے اور ما نحن فیہ مین قطع
منازعت جب ہوگی کہ تنفیذ باطنا ہو کیونکہ اگر حرمت باطنا باقی رہی پس جس وقت
مرد نے عورت سے یا عورت نے مرد سے طلب وطی کی اور دوسرے نے امتناع
وابا کیا تو منازعت مکرر واقع ہوگا و سیورد ما قال الامام ابن الهمام فی تقریب
الاستدلال الاوجهان یراد بالمنازعة فی قولهما انقطاع المنازعة
الالحاح المودی الی النفس اعم من کونه عند القاضی الا فتال ما اذا
الح الزوج الاول فی طلبها باطنا بان یاتیها القصد جماعها کرها او باسترضائها
وذلك لعلمه بحقیقة الحال والحل الباطل وفی هذا بعد کونه منشاء
مفسدة التقاتل والسفك لکونه عرضت له بالملاح الزوج الثانی فیجب
علیه منع اجتماع زوجین علی مرأة احدهما بسر والاخر جهرا وکل من الامرین
ینبو عن قواعد الشریعة فلا تنقطع المنازعة علی الوجه الذی ذکرناه من القضاء

الا ان الحكم بالنفاذ باطنا وثبوت الحرمة في نفس الامر نفسه القاضي فهم
الصور ثم على المبتدى بالدعوى الباطل واثباتها بالطريق الباطل
اثم غير ان الوطي بعد ذلك في محل انتهى اسکی کلام کا حاصل اس شی پر مبنی
ہے جو کہ فقہائے اعصار و جماہیر علمائے کبار کے نزدیک ثابت ہے وہ یہہ ہے
ان المصلحة مقدمة على المسلمة وان الضرورات تبيح المحظورات وان المقدر
يتقدر بقدر الضرورة اور اس سے یہہ بھی مستفاد ہوتا ہے کہ دعوی بطریق
باطل کرنا گناہ ہے لیکن بعد قضاء قاضی حلت ثابت ہوتی ہے کیونکہ یہہ امر
بداہۃ ثابت ہے کہ باعث قوی نصب قاضی کا کہ وہ حجۃ من اللہ واسطے قطع
کرنے نزاع کے اور رفع کرنے فتنوں کے ہے قطع نزاع اور مخاصمت ہے
فان قيل عن النواس بن سمعان قال قال رسول الله صلعم لا طاعة لمخلوق
في معصية الخالق رواه في شرح السنة وعن علي رض لا طاعة في معصية
انما الطاعة في المعروف متفق عليه وعن ابن عمر قال قال رسول الله صلعم
السمع والطاعة على المرء المسلم فيما احب وكره ما لم يؤمر بمعصية فاذا
امر بمعصية فلا سمع ولا طاعة متفق عليه وعن ام سلمة ان رسول الله صلعم
قال انما انا بشر وانكم تختصمون الي ولعل بعضكم ان يكون الحن بحجته من
بعض فاقضي له على نحو ما اسمع منه فمن قضيت له بشيء من حق اخيه فلا
ياخذنه فانما اقطع له قطعة من النار متفق عليه وعن ام سلمة عن النبي
صلى الله عليه وسلم في رجلين اختصما اليه في مواريث لم تكن له بينة
الا دعواهما فقال من قضيت له بشيء من حق اخيه فانما اقطع له قطعة

من النار فقال الرجلان كل واحد منهما يا رسول الله حقي هذا
لصاحبي فقال لا ولكن اذهبا فاقتسما وتوخيا الحق ثم استهما ثم
ليحلل كل واحد منكما صاحبه وفي رواية قال انما اقضي بينكما برايي فيما لم
ينزل علي فيه رواه ابو داؤد يہہ سب احاديث اسپر دلالت کرتی ہین کہ اگر
قاضی خلاف واقع حکم کیے قضا اسکی موجب تملیک وتحلیل حرام اور تحریم
حلال نہین ہوتی اور اطاعة قاضی کے خلاف نفس الامر مین فرض نہین قلنا ثبت
ما ادعيتم قلنا حديث لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق سے یہہ جواب ہے کہ اگر ہم
تسلیم کرین کہ مقضی علیہ حلۃ سابقہ یا حرمۃ سابقہ پہہ ہے تو یہہ حدیث اور اسکی
امثال ہمپر حجت ہونگی حالانکہ ہم نہین تسلیم کرتے ہین بلکہ یہہ اول مسئلہ ہے
اور اگر ہم تسلیم کرین کہ حلت سے حرمت کیطرف یا حرمت سے حلت کیطرف انتقال کر گیا
جب بھی معصیۃ بقاء لازم نہین آتی کیونکہ کلام ہماری امن صورتین ہیکہ قاضی
کو ہمین انشائے عقد کی قدرت ہو پس ایسی حدیثون کے ساتھہ استدلال
کرنا خالی از مصادرہ نہین اور ام سلمہ کی حدیث مین جواب یہہ ہیکہ بعض شراح
مشارق الانوار نے دیا ہے بان قوله في الرواية الاخرى فاقضي له بنحو ما اسمع
منه ظاهر ويدل على ان ذلك فيما كان بسماع الخصم من غير ان يكون هناك بينة
او يمين وليس الكلام فيه فانما الكلام في القضاء بشهادة الزور وان قوله صلعم
فمن قضيت له بحق مسلم الى اخره شرطية وهي لا تقتضي صدق المقدم
فيكون من باب فرض المحال نظرا الى عدم جواز اقراره على الخطاء وبجوز
ذلك اذا تعلق به غرض كما في قوله تعالى قل ان كان للرحمن ولد فانا اول

الحابين والتعريض فيما فيه التهديد والتقريع على اللسن والاقدام
على تحسين الحجج فى هذا سوال الناس بان الاحتجاج به صلعم يستلزم
انه صلعم يقر على الخطاء لانه لا يكون ما قضى به قطعة من النار الا
اذا استمر الخطاء والا فمتى فرض انه يطلع عليه فانه يجب ان يبطل ذلك
الحكم ويرد الحق لمستحقه وظاهر الحديث يخالف ذلك فاما ان يسقط
الاحتجاج به ويئول الى ما تقدم واما ان يستلزم التقرير على الخطاء
وهو باطل انتهى وتعقبه القسطلانى فى ارشاد السارى شرح البخارى
والمجيب عن الاول بانه خلاف الظاهر وكذا الثانى واما الثالث فلان
الخطاء الذى لا يقر عليه هو الحكم الذى صدر عن اجتهاده فيما لم يوح فيه
وليس النزاع فى الحكم الصادر منه بناء على شهادة زور او يمين فاجرة
فلا يسمى خطاء للاتفاق على وجوب العمل بالشهادة وبالايمان والا لكان
الكثير من الاحكام يسمى خطاء وليس كذلك وفى حديث امرت
ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا منى
دماءهم واموالهم فحكم باسلام من تلفظ بالشهادتين ولو كان فى
نفس الامر يعتقد خلاف ذلك وحديث انى لم اومر بالتنقيب على
قلوب الناس وحينئذ فالحجة ظاهرة فى شمول الخبر الاموال والعقود
والفسوخ ومن ثم قال الشافعى انه لا فرق فى دعوى حل الزوجة
لمن اقام بتزويجها شاهدى زور وهو يعلم حرمتها فاذا حكم له حاكم بانه
ملكه لم يحل له ان يستمتع بالاجماع وقال القرطبى شنع على القائل

قد بمار حدیث المعالجة الحدیث الصحیح لان فیه صیانة المال وابتذاله
وهی احق ان یحتاط بها و بصیانتها اقول بکا مبنی باطل ہے اور کوئی اسکا
قول قابل تسلیم نہین بلکہ منشا اسکا محض زعم ہے اب ہم ہر ایک قول کو رد لمیغ کے ساتھ
رد کرتے ہین قولہ اجیب الاول بانه خلاف الظاهر وکذا الثانی اقول بلکہ
اسکا کہنا خلاف ظاہر ہے کیونکہ ظاہر حدیث کا مدلول یہہ ہے کہ یہہ قول حضرت
کا اُس معاملہ مین تھا کہ بینہ وہان نہ تہا بلکہ مجرد قول خصم کا تھا بدلیل آنکہ
ابو داؤد نے عبداللہ ابن رافع کے طریق سے حضرت ام سلمہ سے روایت کیا
اتی رسول اللہ صلعم یختصمان فی مواریث لهما لم یکن لهما بینة الا
دعویهما وفی روایة له قال یختصمان فی مواریث واشیاء قد درست وعمل
عبدالرزاق فی مصنفه انها کانت فی ارض هلك اهلها وذهبت من یعلمها
والمراسیم للختصمان یہہ سب روایتین دلالت روشن کے ساتھ دال ہین کہ وہ لوگ
جنہون نے حضرت کے نزدیک مخاصمہ لائے تہی اُنکے واسطے کوئی بینہ نہ تہا
اور متنازع مواریث میں یا اشیاء کہنہ مین تہا اور ہماری کلام اسمین نہیں ہے
ہماری کلام اُس عدم تمکین سے ہے کہ قاضی کو انشاء و عقد کی قدرت ہو تب قضا
ظاہرا و باطنا نافذ ہوگی اور مواریث و اشیاء سے مندرسہ اُس قبیل سے نہین علاوہ
اسکے آنحضرت صلعم کا قول فاقضی له علی نحو ما اسمع منه دال ہے کہ آنحضرت
کا حکم کرنا مجرد قول بلیغ و ابلغ مدعی یا مدعی علیہ پر تہا اگر کوئی شبہ کرے کہ اس حدیث
سے مستفاد ہوا کہ گواہ متنازعین کے لئے موجود نہ تہی اما یہہ مستفاد نہین ہوتا کہ
کہ جب مدعی سے گواہ نہ ہو سکے تو آنحضرت نے مدعی علیہ کو قسم نہ دی ہو تم کہتے ہو

کہ جب مدعی سے بینہ قایم نہ ہو سکی اور آنحضرت صلعم نے مجرد قسم پر فیصلہ کر دیا
پس یہ قول آنحضرت کا فلعل بعضکم ان یکون ابلغ والحق علی حسب اختلاف
الروایات لغو ہوتا ہے کیونکہ ہر گاہ قطع نزاع اقدامین پر منحصر ہوا الحجاب سے
فقط پس قوۃ وضعف فصاحۃ کو احد الجانبین سے کیا دخل ہے بلکہ ظاہر حدیث
دال ہے کہ اجرا ضابطہ کلیہ ان البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر بعد اس معاملہ
کے ہوا ہے فظہر قوۃ ما قال الشارح العلامہ ان ظاہر الحدیث یدل علی
ان ذلک فیما کان بسماع الخصم من غیر ان یکون ھناک بینۃ او یمین قولہ
خلاف الظاہر اقول یہ اعتراض شارح علام کے اس قول پر ہے ان قولہ
علیہ السلام فمن قضیت لہ بحق اخیہ الی آخرہ شرطیۃ وھی لا تقتضی صدق
المقدم الخ اقول قال اللہ تعالی فلا و ربک لا یومنون حتی یحکموک
فیما شجر بینھم ثم لا یجدوا فی انفسھم حرجا مما قضیت ویسلموا تسلیما
ہم خصم سے پوچھتے ہیں کہ فرض کریں کہ اگر زمانہ جناب رسالتماب صلعم میں ایک
شخص نے کسی عورت پر نکاح کا دعوی کیا یا عورت نے نکاح یا طلاق ثلثہ کا کسی مرد پر
دعوی کیا جو مدعی ہوا اُس نے گواہان زور گذارے اور فرض کیا کہ آنحضرت نے
موافق گواہان حکم دیا آیا یہ حکم ظاہرا و باطنا نافذ ہے یا نہیں شق ثانی باطل ہے
ورنہ خلاف قول خدا لازم آئیگا ثم لا یجدوا فی انفسھم حرجا مما قضیت ویسلموا
تسلیما اور شق اول مسلم ہے پس آنحضرت صلعم سے قضا بشہادۃ زور لازم آئے
ظاہرا و باطنا اُس نے اجرا پایا فانتہض الحجۃ عموما کیونکہ کسی شخص نے فرق نہیں
کیا کہ آنحضرت کی قضا شہادت زور میں نافذ ہوتی ہے اور غیر کی نہیں ہوتی

فانهم فانه من عزم الامور **قوله** واما الثالث فان الخطاء الذي وقع عليه
هو الحكم الذي صدر عن اجتهاده فيما لم يوح اليه وليس النزاع في الحكم الصادر
منه بناء على شهادة زور او يمين له **اقول** قد وقع ابو داؤد في رواية
قال انما اقضي بينكما برأيي فيما لم ينزل علي فيه اس روايت سے ثابت ہوا
کہ آنحضرت صلعم نے قضیہ مختاصماعندہ صلعم میں حکم بالاجتہاد صادر کیا
تہا اور وحی اسمین نہ ہوا تہا اور ایسا حکم موجب اقرار اسکے اس خطا سے کہ قرار
آنحضرت کا اسپر نہین ہوتا بری ہے اور اگر حکم شہادت زور یا یمین پر مبنی ہوتا
اس صورت مین اس روایت کا معنی محصل کچہ نہ ہوتا والتالی باطل فکذا المقدم **قوله** فالحديث
الحديث ظاهر في شمول الخبر الاموال والعقود والفسوخ له **اقول**
شمول وعموم کا دعوی باطل ہے جیسا کہ ہمنے چند بار واضح کیا ہے بلکہ حق یہ ہے
کہ حدیث خاص مال مین ہے اور ہماری نزاع اسمین نہین کیونکہ قاضی کو اختیار
نہین کہ زید کا مال عمر کو دیوے اور انشائے عقود وفسوخ کا مالک ہے کیونکہ در حالت
خوف ہلاک حفاظت کے لئے اور در حالت غیبت زید کے باندی کو عمرو کے پاس
بیچڈالنے اختیار رکہتا ہے اور صغیرہ کے نکاح کا اور عنین کے تفرقہ کرانیکا
اختیار رکہتا ہے قال العلامة العيني ابو حنيفة امام مجتهد ادرك صحابة من
التابعين خلقا كثيرا وتكلم في هذه المسئلة باصل وهو ان القضاء لقطع
المنازعة بين الزوجين من كل وجه فلو لم ينفذ القضاء بشهادة الزور باطنا
كان تمهيدا للمنازعة بينهما وقد اعهدنا بنفوذ مثل ذلك في الشرع الا ترى ان التفريق
باللعان ينفذ باطنا واحدهما كاذب بيقين ولو سلم العموم فنقول ان هذا الحديث

مخصوص بالنصوص والاخبار والآثار والاجماع والقياس على ما فصلنا
بحيث لا يشذ عنه شيئا ومن اتى شيئا على خلافه فقد اتى شيئا فريا
قوله ومن ثم قال الشافعي انه لا فرق **اقول** یہہ قیاس قیاس مع الفارق
ہے کیونکہ ہمارے کلام اسمین ہے کہ قاضی کو انشائے عقد کا اسمین اختیار ہے
اور ماذکر مین ایسا امر نہین **قوله** وقال القرطبي شنعوا على القائل بذلك
قديما وحديثا الخ **اقول** التشنيع مردود على قائله في فيض الباري
هذا تشنيع عظيم لكن الجواب موجود عند علي رضي وهو ان رجلا ادعى على امرأة
انها نكحت له نفسها فانكرت واقام البينة على نكاحها فقضى علي له فقالت
يا امير المؤمنين اذا كان قضيت فزوجني فان الشاهدين شاهدا زور فقال
علي رضي الله عنه شاهداك زوجاك والعجب من البخاري مع رفعته
درجته كيف ينكر هذا الحديث ويطعن على امام الائمة سراج الملة
ابي حنيفة واصحابه انتهى فمن طعن على الامام الهمام فقد طعن على الله تعالى وعلى
رسوله سيد الانام واصحابه العظام اعاذنا الله منه فالمستحق له من هو
في ايدي الاثام وعلى بصره غشاوة من حجب الظلام ❊

سوال نہم

محرمات ابدیہ سے اگر کوئی شخص نکاح کرے اور وطی کرے تو حد نہین

الجواب المستطاب امام ابو حنیفہ کے مذہب کے لئے چندین وجوہ سے استدلال کیا
جاتا ہے **الوجه الاول** دلالة اجماع ہے بیان اسکا یہہ ہے کہ جس شخص نے اپنی بیٹی

کی کنیزک کے ساتھہ جماع کیا باوجودیکہ بیٹے نے بھی اسکے ساتھہ جماع کیا تھا اور بیٹا زندہ ہی
اور باپ قایل ہی کہ مین جانتا ہون کہ یہہ کنیز میرے پر حرام ہی تو اس شخص پر بالاجماع حد نہین اگر
اُس کنیز سے کوئی فرزند پیدا ہوا اسکی نسب ثابت ہوگا اور کنیز ام ولد ہوگی کیونکہ یہان شبہہ حکمی ہے
اسواسطے کہ دلیل سے پیدا ہوا ہے وہو ما رواہ ابن ماجۃ عن جابر بسند صحیح صححہ
ابن القطان والمنذری عن جابر ان رجلا قال یا رسول اللہ ان لی مالا و ولدا وان ابی یرید
ان یجتاح مالی قال انت ومالک لابیک وهکذا اخرج الطبرانی فی الاصغر والبیهقی فی
دلائل النبوۃ واحمد فی مسندہ وغیرہم من اصحاب السنن والمسانید والمعاجم پس
مسئلہ مجمع علیہ پر چند امور متفرع ہوئے الامر الاول باپ پر بسبب وطی کرنے بیٹے کے موطوءۃ
کی باوجودیکہ باپ پر بحرمت تابید حرام ہے حد واجب نہین الامر الثانی باپ پر باوجود علم
کے کہ یہہ حرام ہے حرمت تابید کے ساتھہ حد ساقط ہی الامر الثالث اگر اس عورت کہ سے
فرزند پیدا ہوا وہ کنیز ام ولد اس شخص کی ہوگی اور نسب اسکی ثابت ہی باوجودیکہ زنا سے
نسب ثابت نہین ہوتی ان سب امور سے معلوم ہوا کہ تحریم ابدی اور علم اسکا موجب حد نہین
فسقط احتجاج من خالف الامام العلام فی هذا الباب ومثلہ کمثل من فر عن السحاب
وقام تحت المیزاب وان هذا الا شئ عجاب الوجہ الثانی فی حدیث الترمذی حسنہ
وابن حبان والحاکم وصححاہ ایما امرأۃ نکحت بغیر اذن ولیہا فنکاحہا باطل فان
دخل بہا فلہا المہر بما استحل من فرجہا اس حدیث مین بطلان نکاح پر حکم فرماکر مہر کو
واجب کیا اور نکاح مسقطہ بالاتفاق ہی اور اس حدیث کا ہمارے مذہب کے مطابق نہ ہونا
ہمکو مضر نہین کیونکہ ماول دو تاویلون سے ہوکر مطابق مذہب ہوتی ہی تاویل اول
نکاح جو غیر کفو ہو باعتراض ولی بمعرض بسوے بطلان ہوتا ہی تاویل دوم یہ کہ اس

عورتین ہین جنکو اپنے نفس پر ولایت نہو جیسے کنیز یا صغیرہ و بنا بریں قوی تاویل نکاح باطل ہے
کیونکہ ولی کو بسبب غیر کفو ہونے ناکح کی قدرت فسخ ہے اور باوجود بطلان کے حکم مہر کا کیا ہے
اس حدیث سے چند امور معلوم ہوئے اول نکاح باوجود بطلان کے موجب سقوط حد ہے۔
دوم نکاح باطل وجوب مہر کا منافی نہین بلکہ سبب موجب مہر ہے سوم زنا موجب مہر
نہین ہوتا اور نکاح باطل موجب مہر ہوتا ہے پس دونون مین منافات ہے اور نکاح باطل اور
زنا سے حقیقۃً نہین کیونکہ تنافی لوازم موجب تنافی ملزومات ہے علاوہ اسکے جو شخص کہ قایل
اسکا ہے کہ نکاح عورت بغیر اذن ولی بالاطلاق باطل ہے یہہ حدیث اسپر حجۃ قویہ ہے اور باوجود
اسکے امام علام کے ساتھ اسباب مین مخالف ہے پس بنا بر تقریر اول حدیث مذکور جواب تحقیقی
ہے و بنا بر ثانی الزامی ہے الوجہ الثالث صاحبین اور اُن کے موافقین نے فرمایا ہے کہ ناکح
محرمات ابدیہ اگر عالم بالحرمۃ ہو حد واجب ہے ورنہ نہین ہے ہم اُن سے پوچھتے ہین کہ موجب
سقوط حد عدم علم مطلق ہے یا شبہ حاصلہ کہ ناشی دلیل شرعی سے ہے شق اول باطل ہے
کیونکہ شرع نے امام پر واجب کیا ہے کہ جس شخص کا زنا ثابت ہو خواہ اسکو علم نفس الامر مین موجب
حد ہو یا نہ ہو حد مارنی چاہئے کیونکہ زانی پر واجب نہین کہ اپنے آپ پر حد مارے بلکہ امام پر واجب
ہے کہ اقامت حد کا زانی پر کرے اور زانی پر نفس الامر مین بینہ و بین اللہ تعالی توبہ و انابت
واجب ہے اور جب امام تک پہنچا پس امام پر بعد ثبوت واجب ہے کہ حد قایم کرے علاوہ اسکے اگر عدم
علم موجب سقوط حد ہووے ابواب اجرائے حد زنا مین مسدود ہونگی کیونکہ مجرم کو وسعت ہے کہ کہے کہ اس
جرم و گناہ کی حرمت مجکو معلوم نہ تھی پس ایسے اعذار بارد اور حیل کاسدہ سے اگر سقوط حد ہووے
تو البتہ انتظام دین کا کافہ مسلمین کے گردنون سے نکلجاویگا و اللازم باطل فالملزوم مثلہ اور شق ثانی ہے تو
نہین کہ وہ شبہ خاصہ نکاح ہے یا سوا نکاح کے اور شق ثانی باطل ہے کیونکہ سوا نکاح کے کوئی اور شبہ

مقصود ہین تعیین النکاح تب بہ موجب للحد حد الزنا علاوہ اسکی اگر تحریم کا کہنا کرین حرمۃ
اسکی نہین جاتا تہا موجب نجاست کا ہو لازم آتا ہے نجاست اسکا حقیقۃ مثل دیکہا محرمات ابدیہ
وطی قبل ربکاح کرکے انکار علم بالحرمۃ کا کرے واللازم باطل فکذا الملزوم الوجہ الرابع زنا
عبارت ہی اس وطی سے جو بغیر نکاح وملک کے یا شبہ نکاح وملک کے عمل مین آوے کما ہو منصوص
فی کتب العموم کا مذہب ہم کہتے ہین کہ یا محرمات ابدیہ مین شبہ نکاح اگر کیسی ہی ہو متحقق ہے پس تعریف
زنا اسپر صادق نہین پس حد زنا بہی واجب نہین اور اگر ہم تنزل کرین تو بہی کہتے ہین کہ اگرچہ
نکاح صحیح متحقق نہین الا اشتباہ متحقق ہے تقریرہ علی ما قال صاحب الہدایۃ ان العقد
صادف محلہ لان محل التصرف ما یقبل مقصودہ والانثی من بنات آدم قابل التوالد
وہو المقصود فکان ینبغی ان ینعقد فی حق جمیع الاحکام الا انہ تقاعد عن افادۃ
حقیقۃ الحل فیورث الشبہۃ لان الشبہۃ ما یشبہ الثابت لا نفس الثابت
الا انہ ارتکب جریمۃ ولیس فیہا حد مقدر فیعزر اسکا ماحصل یہ ہے کہ اصل نکاح یہ ہے
کہ حل قیام حاجۃ کی طمع ہے تاکہ حاجۃ اسکی ساتھ دفع کیجاوے وہو المقصود ولہذا قال اللہ
تعالی نساءکم حرث لکم وقال علیہ السلام احب الودود الولود ان دونہن
اور انکے امثال سے معلوم ہوا کہ مقصود اصلی اس باب مین عورت کا تولد وتناسل کے لئے
صلاحیت رکہنا ہی فاندفع ہذا الاستدلال بہ الصاحبان والشافعی تقریر استدلال انکا یہ ہے کہ عقد
موافق محل نہین پس یہ عقد لغو ہوا جیسا مرد کے ساتھ عقد کرنا لغو ہے کیونکہ محل تصرف
وہ ہے کہ محل حکم کا ہو اور حکم عقد کا حل ہے اور محرمات ابدیہ حرام ہین محل حل نہین اور
تقریر دفع یہ ہے کہ اس قول سے ما یکون محلا للحکم وحکمہ الحل کیا ارادہ کیا ہے اگر یہ ارادہ
ہے کہ تحقق شبہ جسکی سبب سے حد ساقط ہوتی ہے تحقق حل من وجہ کو اقتضا کرتا ہی لیکن

محرمات میں حل من وجہ ثابت نہیں اس ارادہ پر یہہ شبہ وارد ہوتا ہے کہ
شبہ حل تقاضائے حل من وجہ کو ہرگز نہیں کرتا کیونکہ شبہ حالة ثبوت حلہ
من وجہ نہیں کیونکہ شبہ وہ ہے کہ مشابہ ثابت ہو نہ آنکہ عین ثابت ہو اور شبہ
ثابت عین ثابت کسی وجہ سے نہیں ہوتا اور اگر یہہ ارادہ ہے کہ شبہ علة خاص
اس عاقد کی نسبت مقتضی ثبوت حلت ہے اگرچہ بعضی تقادیر و احوال میں ہو اس ارادہ
پر یہہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ شبہ ثبوت مقتضی ثبوت کا بغیر وقت شبہ کے نہیں ہے
جیسا کہ مقتضی ثبوت وقت شبہ میں نہیں کیونکہ ایک جاگہہ میں ثبوت شبہ کا اقتضائی
اور دوسری جگہہ میں وقوع شبہ کا معنی محصل کچہہ نہیں و من ادعی فعلیہ بیان الاتصال
واللزوم الوجہ الخامس شبہ نکاح و شبہ ملک عموم نصوص احکام زنا میں اگر داخل
ہوں تو ہم کہتے ہیں کہ یہہ سب نصوص عام مخصوص منہ البعض ہیں کیونکہ اجماع اسپر منعقد
ہے کہ ان الحدود تندرء بالشبہات اور سنت اجماع اکثر نصوص اخبار ہیں اور عام قطعی
جب ایکبار کسی قطعی کے ساتھہ مخصوص ہو جاوے بعد ازان خبر احاد اور قیاس کے ساتھہ
تخصیص جایز ہے اور منکوحات محرمہ کو اس حکم سے ہر ایک نے قیاس و خبر واحد نے
خارج کیا ہے جیسا کہ ہمنے بیان کیا ہے پس اخراج معتبر ہوا اگر شبہ کرے کہ قیاس کا اعتبار
اسوقت ہے کہ کوئی نص مخصوصہ اسکے معارض نہ ہو اور یہان معارض ہے عن البراء
قال لقیت خالی ومعہ رایة فقلت لہ این ترید قال بعثنی رسول اللہ صلعم
الی رجل نکح امرأة ابیہ ان اضرب عنقہ و آخذ مالہ رواہ ابو داؤد و قال
حدیث حسن و روی ابن ماجة عن ابن عباس قال قال رسول اللہ صلعم
من وقع علی ذات محرم منہ فاقتلوہ ہم کہتے ہیں کہ اس نے استحلالاً عقد کیا تھا

پس مرتد ہوگیا کیونکہ حد گردن مارنی اور مال لینا نہین ہے بلکہ ارتداد کا لازمہ ہے وفی
بعض طرقہ عن معاویۃ بن قرۃ عن ابیہ عن النبی صلعم بعث جد معاویۃ الی رجل
عرس بامرأۃ ابیہ ان یضرب عنقہ ویخمس مالہ اس حدیث کا مدلول یہ ہے کہ وہ شخص
اس فعل کو حلال جانکر مرتد ہوا اسلئے کہ حدیث مین عرس وارد ہے اور تعریس مستلزم وطی
کو نہین اور بغیر وطی حد واجب نہین چہ جائیکہ قتل پس جہان قتل کا حکم ہے وہ ردہ کی
جہت سے ہو اگر کوئی شبہ کرے کہ جیسا احتمال ردہ کا ممکن ہے ویسا ہی احتمال وطی کا
ممکن ہے یہہ جزم کہان سے ہوا کہ قتل ردہ کی جہت سے تہا اور تعریس اگرچہ وطی کو
مستلزم نہین اما منافی بھی نہین ہم کہتے ہین احتمال وطی مستلزم تعیین وطی کو نہین پس
کوئی دلیل تعیین احد الاحتمالین پر نہین اور اسقدر رہکو کافی ہے علماء نے فرمایا ہے
کہ قتل کا حکم یا استحلال کی جہت سے تہا یا بوجہ تعزیر وسیاست کے تہا اور اصل یہہ ہے
کہ حدود کا ثبوت محتمل سے نہین ہوتا بلکہ حدود شبہات سے ساقط ہوتے ہین علاوہ اسکے
زانی پر قرآن مین حد واجب درصورۃ غیر احصان ضرب سو درے کے ہین در صورت
احصان رجم ہے اور گردن مارنی ظاہر ہے کہ رجم نہین اور اگر تسلیم کرین کہ حد ہے
پس اس قول کا عموم من وقع علی ذات محرم منہ فاقتلوہ یعنے ہوتا ہے کیونکہ در
صورت غیر احصان اس آیۃ کے معارض ہے الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد
منہما مایۃ جلدۃ اور نص قطعی جب مخصوص بالقطعی ہوئی پس تخصیص بخبر واحد
وقیاس جائز ہے چہ جائیکہ خبر واحد جسکا مفاد ظنی ہے مخصوص بالقطعی ہوئی اسکی
تخصیص بہرحال جائز ہے اگر کوئی شبہ کرے کہ تمام حنفی اصول وفقہ مین تصریح کرتے
ہین کہ محارم ابدیہ محل نکاح نہین ففی الاصول حیث قالوا ان النہی عن المضامین

والملاقع عبارة عن نفي العقد من محله وفي الفقه كثير منه قولهم محل النكاح
انثى من بنات آدم ليست من المحرمات وايضا في الاصول التحريم المضاف الى
الاعيان كالامهات والخمر حقيقة عندنا خلافا للبعض فانهم زعموا ان التحريم
المضاف الى العين كالامهات في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم والخمر في قوله عليه
السلام حرمت الخمر مجاز عن الفعل اي نكاح امهاتكم وشرب الخمر فيكون الحقيقة
متروكة بدلالة محل الكلام لان المحل عين لا يقبل الحرمة لان الحل والحرمة
من اوصاف الفعل فقلنا نحن بان هذه الحرمة على حالها وحقيقتها لانه ابلغ
من ان يقول حرمت نكاح امهاتكم وذلك لان الحرمة نوعان نوع يلاقي الفعل
فيكون العبد ممنوعا والفعل ممنوعا عنه ونوع يلاقي المحل فيخرج المحل من ان يكون مباحا
وصار العين ممنوعا والعبد ممنوعا عنه وهذا ابلغ الوجهين في المنع فان الاول
كما يقال للطفل لا تاكل الخبز وهو بين يديه والثاني كما يرفع الخبز من بين
يديه ويقال له لا تاكل فهو بمنزلة النفي والنسخ وهو ابلغ من النهي الحقيقي
حاصل اعتراض اگر جب محارم محل نکاح قطعاً نہ ہوئی پس شبہ نکاح کا انہیں کس طرح ہوتا
ہے کیونکہ محارم کا محلیت نکاح سے خارج ہونا بالقطع والیقین شبہ نکاح کو زائل کرتا ہے
ورنہ محلیت اور عدم محلیت میں تردد ہوگا جواب اسکا بچند وجوہ سے الوجہ الاول
فی فتح القدیر فالجواب ان المراد نفی المحلیة لعقد النکاح الخاص وانت علمت
ان اباحنیفة انما اثبت محلیتها للنکاح فی الجملة لا بالنظر الی خصوص ناکح ولاشک
فی ذلک بقی النظر فی ان ای الاعتبارین فی ثبوت المحلیة اولی لکونه قابلا
المقاصد او لکونه حلالا ان نظرنا الی المعنی وهو ان الاصل ان یتبع الحل قیاما

الحاجة لتندفع به وهذا المقصود ترجح قولهما والی السمع اعنی عمل الاجماع وهو
قول الکل ان المیتة لیست محلا للبیع مع انها انما یدل علی عدم الحل یرجح قولهما
اقول امام صاحب کا قول ما نحن فیہ مین بدلیل نساءکم حرث لکم کے ساتھ
راجح ہے حاصل جواب اسکا اہل اصول نے نفی محلیۃ نکاح سے نفی محل بجلہ خاص
اس عاقد کی نسبت ارادہ کیا ہے اور ما نحن فیہ مین اثبات محلیۃ سے اثبات حل
خاص اس عاقد کی نسبت مراد نہین بلکہ قابلیۃ مقصود نکاح کا اثبات ہے کہ وہ صلاحیۃ
توالد وتناسل ہے اور اسکا اعتبار کرنا نص مذکور کے حکم مین اولی ہے پس بسبب
عدم اتحاد موضع کے تعارض نہ رہا الوجہ الثانی یہہ دعوی کرنا کہ سب نفی باطل کہتے ہیں
غیر صحیح ہے بلکہ مسئلہ اصول میں مختلف فیہا ہے قال العلامۃ الحلبی فی شرح التلویح
ذکر فی اصول شیخ الاسلام ان نکاح المحارم فعل فاسد فیترتب علیہ الاحکام
وقیل باطل فلا یترتب علیہ انتہی اقول مویدنا وانکا قول ہے ان النہی
عن الافعال الشرعیۃ یکون بمعنی الفساد ای بطلان الوصف لا بالذات اور ظاہر ہے
کہ نکاح افعال شرعیہ سے ہے کہ جنکی تقریر معانی مین شرع نے تصرف کیا ہو اور افعال
حسیہ سے نہین جو حقیقۃ لغویہ پر باقی ہین پس اسوقت انکا یہہ قول ان النہی عن نکاح
المحارم مجاز عن النفی غیر مسلم ہے کیونکہ اس قول کی بنا اسپر ہے کہ محارم محلیۃ نکاح نہین
رکہتی ہین اور صرف الی المجاز کو باوجود تصحیح حقیقۃ مذہب امام علام پر غیر مسلم ہے الوجہ الثالث
فی فتح القدیر لکن فی الخلاصۃ قال الکرخی العمل علی قولهما فحینئذ لا اباحۃ
فی اطلاق الکل من الحنفیۃ عدم محلیۃ المحارم لان العبرۃ للروایۃ الراجحۃ لا
بها دون الروایۃ للترجیح العسیر للمفتی فلا حصص الحق ؎

سوال دہم

تحقیق یہ کہ آب کثیر جو وقوع نجاست سے پلید نہو دریافت کرنا

الجواب المستطاب عن ابی ہریرۃ قال سأل رجل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال یا رسول اللہ انا نرکب البحر ونحمل معنا القلیل من الماء فان توضأنا بہ عطشنا افنتوضأ بماء البحر فقال رسول اللہ صلعم ھو الطھور ماؤہ والحل میتتہ رواہ مالک وابو داؤد والنسائی وابن ماجہ والدارمی تقریب استدلال بحر لغت عرب میں عبارت ہے دریائے شور سے کہ ہمیشہ کھڑا رہتا ہے اسلئے کہ بحر لغت میں شور کو کہتے ہیں یقال ماء بحر آب شور وابحر الماء ای ملح کذا فی الصراح غیاث اللغات میں ہے بحر بفتح اول وسکون ثانی دریائے محیط کہ شور ہست و در تفسیر فتح العزیز در تفسیر انفطار در ذیل آیۃ واذا البحار فجرت نوشتہ و در لغت عرب بحر خاص نام دریائے شور ہست وجو ہائے شیرین را ہر چند عریض وعمیق باشند نہار می نامند انتہی اور حدیث کا بھی سیاق وسباق بھی چاہتا ہے کہ سائل نے دریائے شور کے پانی کا حکم پوچھا ہے کیونکہ دریائے شیرین میں پانی کو ساتھ لینے کی کیا ضرورت تھی اور دریائے شیرین میں عطش کا ہونا متصور نہیں اور اگر تسلیم کریں کہ بحر سے مطلق دریا ہے خواہ شیرین وخواہ شور نیز تقریب تام ہے بیان اسکا یہ ہے کہ پانی کی طہور ہونیکی علت بحر میں بر تقدیر عموم کثرت یا جریان علی طریق منع الخلو ہے و بر تقدیر خصوص کثرت ہی فقط غرضکہ دریائے شور میں سوائے کثرت کی علۃ طہور اور شے کوئی نہیں اور ظاہر ہے کہ کثرت معتبرہ بحر میں کہ وقوع نجاست سے ناپاک نہ ہوئی وہ ہے کہ پلیدی

کا اثر اسمین ظاہر نہ ہو اور اجزا سے پلیدی پانی کی اجزا مین سرایت کرین اور اسکو
اپنا حیا مزہ و بو و رنگ مین نہ بنا دین علامت اسکی یہہ ہے کہ ایک طرف کی تحریک
سے دوسرا طرف متحرک نہو نہ انکہ قلتین کی کثرت بحر مین بھی معتبر ہے لہذا حضرت الامنا
الامام الاعظم نے تحدید کثرت آب اس طرح فرمائی کہ ایکجانب کی تحریک سے دوسرا جانب
متحرک نہ ہو مگر چونکہ اسمین ایک نوع کا احتمال ہے کیونکہ بعضی تحریک محرک شدید قوی
ہوتی ہیں بنسبت بعضی تحریک محرک کے پس تشخیص تحریک مشکل ہوا لہذا مرجحین مجتہدین
نے حرکت متوسط کو کہ محرک متوسط سے صادر ہوتا ہے اعتبار کر کے اسکا اندازہ دہ دردہ
مقرر کیا ہے تا کسیکو اشتباہ و ایہام باقی نہ رہے اور ماخذ اس اعتبار کا وہ حدیث ہے کہ امام
احمد نے ابیہریرہ سے اور ابن ماجہ نے عبداللہ ابن مغفل سے روایت کیا ہے عن ابی ہریرۃ
قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حریم البئر اربعون ذراعا من حوالیہا کلہا لاعطان
الابل والغنم رواہ احمد وعن عبداللہ بن مغفل ان النبی صلعم قال من حفر بئرا
فلہ اربعون ذراعا عطنا لماشیتہ رواہ ابن ماجہ ان دو حدیثون سے ثابت ہوا
کہ حریم بیر ہر طرف سے دس دس گز ہے کہ چار طرف سے چالیس گز ہوا اور اسپر دلیل کہ
مجموعہ ہر چار طرف کی حریم چالیس گز ہے وہ یہ ہے کہ حدیث مخرجہ امام احمد مین وارد ہے
من حوالیہا کلہا کیونکہ کلہا تاکید جوانب کے واقع ہے اور جوانب صیغہ جمع ہے اقل اسکا
یہان چار مین پس تاکید ہر چہار طرف کا کلہا واقع ہے اور سوکلمہ مع تاکید پر چالیس گز
کا اطلاق کیا پس معنی یہہ ہوا کہ حریم بیر چار دن جوانب کل جوانب اعتبار کر کے چالیس
گز ہے اور اگر چالیس گز ہر ایک طرف سے ہوتا حریم البیر مائۃ و ستون ذراعا
من جوانبہا کلہا فرماتے والالزم باطل فالملزوم مثلہ فثبت ان حریم البیر

من کل جانب عشرۃ اذرع وبئر الجواتیہ ربعتا اربعون ذراعا پس چونکہ آنحضرت صلعم
نے حریم بیر کو دہ دردہ اعتبار کیا اور اس حریم مین دوسرا کہوہ پایا لوجہ اس باعث سے جائز
نہوا کہ ایکطرف سے دوسری طرف کو نجاست اُسوقت اثر نہ کرگی کہ وہ گز قدر درمیان
مسافت ہو لہذا علما نے اس حدیث کو ماخذ بنا کر دہ دردہ کو اختیار کیا مگر صاحب معیار
نے بحر رایق سے تین اعتراض اس استدلال پر نقل کئے ہیں اعتراض اول حریم بیر مین
اختلاف علماء حنفیہ ہے بعض نے دہ دردہ مقرر کیا ہے اور اکثر نے چہل و چہل +
اعتراض دوم حریم چاہ کے دہ دردہ پر حوض کے پانیکی دہ دردہ کے اعتبار کو قیاس
کرنا صحیح نہین اسلئے کہ چاہ مین حایل زمین ہے جسکا قوام پانیسے بچندین اضعاف
زیادہ ہے تیسرا اعتراض مختار و معتمد فقہا کے نزدیک چاہ و بالوعہ مین اس قدر مسافت ہے
جو نفوذ بدبو نہو سکے نہ انکا اعتبار گز دن کا کرتے ہین اقول بتوفیق اللہ تعالی و توفیقہ کہ یہ
تینون اعتراض صاحب معیار کے لغو و بیجا اصل ہین اما اعتراض اول پس اسلئے کہ
اس شخص پر شتر مرغ کا سایہ پڑ گیا ہے اگر حدیث بیان کرتے ہین علماء کے اقوال کو
پیش کرتا ہے اور اگر علما کا قول پیش کیا جاوے طالب حدیث بنتا ہے جب اعتبار دہ دردہ کے
لئے حدیث طلب کی جب یہہ حدیث دکہائی کہتا ہے کہ علماء حنفیہ حریم بیر مین مختلف ہین بعضے دہ دردہ
کہتے ہین اور بعضے چہل و رچہل پس جائے تعجب ہے کہ وہ حریم بیر جسکو علماء نے مقرر
کیا ہے اس دہ دردہ کے اعتبار کا ماخذ ہمنے نہین بنایا تاکہ اعتراض وارد ہو کہ ہم آپس مین
علما مختلف ہین بلکہ ہم ماخذ اعتبار دہ دردہ کے لئے حدیث جناب رسالتمآب صلعم کی
پیش کرتے ہین خواہ کسی عالم نے اسکے موافق عمل کیا ہو اور خواہ کسی نے اسکے مخالف ہین
تفاوت رہ از کجاست تا بکجا اگر کوئی شبہ کرے کہ صاحب معیار کی یہہ غرض ہے کہ جب علماء

حنفیہ تقرر وتعیین حریم بیر مین مختلف ہین معلوم ہوا کہ حدیث دہ در دہ مین نص نہین ورنہ مختلف نہوتی ہم کہتے ہین کہ منشا واختلاف علما کا یہہ نہین کہ حدیث محتمل دو معنونکی ہے بلکہ جو لوگ کہ حریم بیر دہ در دہ جانتے ہین انکا تمسک بہ یہہ حدیث ہے اور جو کہ چہل در چہل کہتے ہین وہ تجربہ ہر ہر موضع کا کرکے حکم بالرائے کرتے ہین بلکہ فرقہ سوم مدار نفوذ و بدبوئی کو جانکر حکم کرتے ہین یہہ سب باتین علیحدہ ہین اور رسالہ استدلال اور ستہ ہے ذخیرۃ العقبی مین ہماری تحقیق کے موافق فرمایا ہے قال فی التسہیل حاجبا اقول حریمہا اربعون ذراعا من کل جانب علی القول الاصح من ائمتنا فلا نسلم الحوالۃ علی القول الصحیح ونحن نقول ولو سلمنا صحۃ ما ذکرہ السائل عند بعض العلماء لنا الکفایۃ فی الرجوع الی الاصل الشرعی عن قول بعضہم لصحۃ کون الحریم عشرا فی عشر لان المقصود کونہ منشاء ومآخذ للعلماء فی ہذا التعدید ولا حاجۃ فیہ الی کونہ اصح الاقوال علی ان قول المصنف فی کتاب احیاء الاموات من کل الجہات فی الاصح صریح فی صحۃ قول الآخر فحینئذ یصح ان یقال انہ اصل شرعی بعند علماء الشرع اب رہی بات کا اعتبار چہل در چہل حدیث سے ماخوذ نہین قال فی الہدایۃ ثم قیل اربعون من کل الجوانب قال فی العنایۃ یعنی یکون من کل جانب عشرۃ اذرع لظاہر قولہ علیہ السلام من حفر بئر الحدیث فانہ بظاہرہ لجمیع الجوانب الاربع والاصح انہ من کل جانب لان المقصود الخ وکذا فی الدر المختار وشرح رد المحتار قال الفاضل الہمام زین الدین الافندی فی نتائج الافکار ان ہذا التعلیل تعلیل فی مقابلۃ النص لان قولہ صلعم من حفر بئرا فلہ حریمہا اربعون ذراعا ظاہر فی کون الاربعین من کل الجوانب الاربعۃ علی ان یکون من کل جانب عشرۃ اذرع کما صرح بہ الکافی

وعامة الشروح وقد تقرر في علم الاصول ان التعليل في مقابلة النص غير صحيح فكيف
يتم الاستدلال بما ذكرتم على كون الصحيح انه من كل جانب انتهى وفي ذخيرة العقبى
وايضا المتبادر من ظاهر قوله صلعم من حفر بئرا فله من حولها اربعون ذراعا
كونه عشرة من كل جانب كذا فهم من الزيلعي وتقرير الاكمل انتهى وجه ظاہر ہونیکی
حدیث سے دو ہین اول انکہ جوانب کو بصیغہ جمع لاکر لکھا کے ساتھ تاکید فرمائی پھر اس
مجموعہ اربعون ذراعا کو محمول کیا معلوم ہوا کہ سب چار طرفون سے چالیس گز ہے
اور ہر ایک طرف سے دس دس گز ہے کما مر تقریرہ سابقا دوم انکہ حدیث مذکور مین کہ حریم
بیر کو چالیس گز مقرر کیا ہے خالی نہین یا کل چار طرف سے یا ہر ایک طرف سے چالیس
گز ہے شق ثانی باطل ہے کیونکہ جب حریم بیر چالیس گز ہر ایک طرف سے ہوئے
مجموعہ ایکسو ساٹھ گز ہوا اور حدیث مین چالیس گز کا ذکر آیا لازم ایا کہ حریم بیر ایک طرف
ہو نہ چہار طرف والازم باطل فکذا الملزوم فتعین الشق الاول وہو المطلوب ❊
اما الاعتراض الثانی پس اسواسطے کہ امر مشترک سرایت ہے عام از انکہ بالفعل ہو یا بالقوة
حریم چاہ میں سرایت بالقوة ہے اور حوض مین بالفعل مگر حد سرایت دونون مین دس دس
گز ہے قوام اور عدم قوام کو سرایت مین دخل نہین ہان فعل و قوة مین اسکو دخل ہے
واما الاعتراض الثالث پس اس جہت سے کہ یہ اعتراض اعتراض اول کی طرح بے بنیاد
اسکا یہ ہے کہ اختلاف علماء بسبب نفوذ و عدم نفوذ بدبوئی باعتبار نرمی و سختی زمین
اور سنگریت اور عمل ہر ائمی مبتنی ہے ہمارا فرض اعتبار دہ در دہ کیواسطے ماخذ بنانا نہ تھا دہ تا
کہ دیا یہ اعتراض اسطرح ہے ایک شخص نے اپنی دعوی کے ثبوت کیواسطے حدیث پیش کی
سائل کہتا ہے کہ حدیث صحیح ہے اور مفاد اسکا بھی جسطرح تمنے کہا ہے مسلم ہے مگر مین اس حدیث کے سوا

الا بی احتجاج ہین جانتا ہون کہ کسی صاحب نے اس حدیث کے برخلاف بھی عمل کیا ہی فرمائی
کو یہہ کیسا اعتراض ہی ہماری استدلال سی کچھ بھی تعلق رکھتا ہے اب ہم کہتے ہین کہ پانی بوقوع
نجاست بموجب احادیث صحیحہ کے پلید و نجس ہوتا ہی اور نہین بھی ہوتا چاہیے کہ پانی قسم
ہو ایک قلیل کہ پلیدی کے واقع ہونے سے پلید نہین ہوتا اور یہی مذاہب ائمہ کا مجمع علیہ اور
قدر مشترک ہی باقی رہی تحدید یا نکی قلت و کثرت کی جہت سی پس آئمہ مجتہدین اسمین مختلف
ہین ہمارے امام اعظم رح کا مذہب تحدید آب میں یہہ ہی کہ ایک جانب کی تحریک سی دوسرا
جانب متحرک نہو اور ماخذ اسکا حدیث البحر ہو الطہور ہی جیسا ہمنے ذکر کیا ہی اور اس تحدید کا
بیان جو مجتہدین مرجحین حنفیہ نے کیا ہی کہ وہ دہ در دہ ہی اسکا ماخذ حدیث حریم البیر ہی هذا
ماحققناه و آخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین +

ضمیمہ اگر کوئی شبہ کرے کہ سایل نے سوال مین قید لگائی ہی کہ ہر مسئلہ مین حدیث
صحیح جسمین کسیکو کلام نہو صریح قطعی الدلالہ پیش کرو اور ان اجوبہ مین بعضے مسئلون کا جواب
مطابق شرط سایل کے نہین فلا تیم جوابکم کیونکہ جواب مطابق سوال چاہیئے جواب اسکا
یہہ ہی کہ معنی صحیح صریح نص قطعی الدلالہ کتب اصول مین مصرح ہیں بلکہ خود سایل نے
ہر ایک کی تشریح اپنی پرچہ اشتہارات مین کردی ہے اب ہم کہتے ہین کہ یہہ قیود مندرجہ سوال
ہر مسئلہ فرعیہ عملیہ کے ثبوت کیواسطے کسی آیت یا حدیث یا اجماع یا قول مجتہد سی ثابت ہے
یا مخترعہ من عند نفسہ ہین خواہ کسی نے اعتبار کیا ہو یا نہ بر تقدیر اول سایل پر لازم ہی
کہ ان چار اصول سی کسی دلیل کے ساتھہ ثابت کرے کہ ہر مسئلہ عملیہ فرعیہ مین حدیث
صحیح صریح نص قطعی الدلالہ بکار ہی تاکہ موافق قیود مندرجہ کے جواب دیا جاوے کیونکہ
ہم اہلسنت و جماعت ان دلایل مذکورہ کے پابند ہین غور کا مقام ہے کہ سایل نے

عوام کے دہوکہ دینے کیواسطے کیسے مغالطہ عمل مین لایا ہے اگر یہہ شرطین مسایل فرعیہ
عملیہ کے لئے معتبر ہوتین تو اختلاف مجتہدین چہ معنی دار وان شرطون کے اعتبار کرنیسے
لازم آتا ہے کہ قرآن وحدیث سے قد قلیل حجت رہجاوے اور سب قرآن وحدیث حشو وبیکار ہو جاے
نعوذ باللہ من ہذا الہفوات بلکہ سایل کے مذہب پر کوئی حدیث بلکہ قرآن بھی لایق حجۃ وعمل نہین
اور دین نبوی سراسر باطل ہوتا ہے یہہ شخص چاہتا ہے کہ اس پردہ مین دین نبوی کو
درہم برہم کرے اما خاطر جمع رکہے اور اس آیۃ کو کان دہر کر سنے یریدون لیطفئوا نور اللہ
بافواہہم واللہ متم نورہ ولو کرہ الکافرون وجہ ملازمہ انکا ظاہر ہے کہ مراد
سائل کے صحیح سے صحیح لذاتہ ہے کیونکہ صحیح کی قید اسطرح کی ہے کہ اسمین کسیکو کلام نہ ہوا باقی
اقسام حدیث جو نزدیک فقہا ومحدثین کے قابل احتجاج ہین مثل حدیث صحیح لغیرہ وحسن لذاتہ
وحسن لغیرہ اس شخص کے مذہب پر قابل احتجاج نہ رہی قال النووی والحسن وان کان دون الصحیح
فہو کالصحیح فی جواز الاحتجاج بہ انتہی قال السید السند والحسن حجۃ
کالصحیح انتہی وکذا قال الشیخ وغیرہ پہر صحیح لذاتہ بھی مطلقاً لایق حجۃ نہین اور صحۃ
اسناد ہونے سے صحیح نہین ہوتی بلکہ کسی کتاب معتمد علیہ مین جو آیمہ محدثین مشہورین سے
تصنیف ہوا اسکی صحۃ پر تنصیص کے ہو یا ایک ان دو صحیحین مین سے ہو چنانچہ سایل نے اپنے
پرچہ اشتہارات مین اس امر کی تصریح کی ہے اور قاعدہ صحیح کی معرفۃ کے لئے مقرر کیا ہے
قال ابن الصلاح فی مقدمتہ اذا وجدنا فیما یروی من اجزاء الحدیث وغیرہا حدیثا
صحیح الاسناد ولم نجدہ فی احد الصحیحین ولا منصوصا علی صحتہ فی شی من مصنفات
ائمۃ الحدیث المعتمدۃ المشہورۃ فانا لا نتجاسر علی جزم الحکم بصحتہ فقد تعذر فی ہذہ الاعصار
الاستقلال بادراک الصحیح بمجرد اعتبار الاسانید لانہ ما من اسناد فی ذلک الا ونجد

فی رجاله من اعتمد علی روایته علی ما فی کتابه عن یا غایشترط فی الصحیح فال
الامر اذن فی معرفة الصحیح والحسن الی الاعتماد علی ما نص علیه ائمة الحدیث
فی تصانیفهم التی یومن فیها لشهرتها من التغییر والتحریف وصار معظم المقصود
الی آخرہ اس قاعدہ کے رو سے جس قدر احادیث صحیحہ کتب احادیث مین ہین سوا صحیحین
کے اُسکے نزدیک قابل حجت نہین کیونکہ کسی نے اپنی کتاب مین صحت و حسن احادیث پر نص
نہین کی ہی الا ترمذی ابن حبان نے اور ترمذی کی تخصیص لایق سند نہین کہ وہ اس امر مین متساہل
ہے اور اسکا کہنا نہ کہنا برابر ہے صفحہ ۲۹۶ مین بر حاشیہ اظہارات مین سایل نے لکھا ہے
وہ عبارت یہ ہے خصوصًا جبکہ انہین کہ ترمذی کو تصحیح و تحسین مین تساہل بھی ہے
انتہی بلکہ اپنے قول کی تائید محلی شرح موطا اور زاد المعاد ابن قیم اور فواید مجموعہ شوکانی
سے نقل کی ہی تنبیہ ابن صلاح نے حدیث کے باب مین یہ کہا جو مذکور ہوا اور در باب
تقلید ائمہ مجتہدین یہ ذکر کیا جیسا کہ صاحب مسلم الثبوت نے ذکر کیا ہی اجمع المحققون
علی منع العوام من تقلید الصحابة بل علیهم اتباع الذین سبروا و بوبوا و هذبوا
ونقحوا و فرقوا و عللوا و فصلوا و علیه ابتنی ابن الصلاح منع تقلید غیر الائمة
الاربع ذلک لمزید دقة غیرهم انتهی اب حضرت متعصب کی طرف دیکھنا چاہیے کہ در باب
حدیث باوجودیکہ محدثین نے ابن صلاح پر اس امر مین رد کیا ہے اسکے قول کو ترجیح دیتا ہے
و در باب تقلید اُسکے قول کو کچھ اعتبار نہین کرتا اور عوام جہال کے لیے دروازہ اجتہاد کا
کھول دیا ہے فاعتبروا یا اولی الالباب ان هذا لشیء عجاب اب ابن حبان کی تصحیح ترمذی کی تحسین بیکار ہے
پس کتب حدیث سے کوئی کتاب سوائے صحیحین معتبر نہ رہی اب صحیحین کا حال اُسکے مذہب
پر سنو جاننا چاہیے کہ حدیث صحیح لذاتہ مین اختلاف ہی جمہور کا مذہب یہ ہے علی ما قال فی نخبة الفکر

ما ثبت بنقل عدل تام الضبط متصل السند غیر معلل ولا شاذ اور ہر مرتبہ میں
کم از دو راوی ثقہ سے ہونا شرط نہیں بخلاف حاکم و ابو علی جبائی کہ وہ یہ شرط کرتے ہیں
پس وہ احادیث صحیحین کہ جنکی ہر مرتبہ میں دو دو راوی ثقہ نہ ہوویں سائل کے نزدیک
وہ احادیث قابل حجۃ نہیں کیونکہ انہیں کسیکی کلام ہے اور اس نے لکھا ہے کہ البتہ
صحیح ہو کہ صحیحین کسیکی کلام نہو اور نیز بخاری و مسلم میں شرط صحت کے اعتبار میں اختلاف
ہے اور نیز راویوں کے اعتبار و عدم اعتبار میں اختلاف ہے بعضوں کو بخاری قبول
کرتا ہے اور مسلم رد کرتا ہے اور بعضوں کو مسلم قبول کرتا ہے اور بخاری رد کرتا ہے جن راویوں
سے بخاری نے بغیر مسلم کے روایت کی ہے ۴۳۵ ہیں جنمیں ۸۰ ضعیف ہیں اور جن
سے مسلم نے بغیر بخاری کے روایت کی ہے ۶۲۰ ہیں جنمیں سے ۱۶۰ ضعیف ہیں کذا
قال القاری فی شرح شرح نخبۃ الفکر و ہکذا قال النووی فی شرح مسلم و ہکذا
قال بحر العلوم فی شرح مسلم الثبوت پھر عنعنہ میں اختلاف ہے بخاری لقا کو شرط کرتا
ہے اور مسلم معاصرہ کو پس جن احادیث معنعنہ میں یہ اختلاف موجود ہوگا وہ بھی قابل حجۃ
نہیں اور نیز تدلیس میں محدثین کا اختلاف ہے کہ نفس تدلیس بھی جرح ہے یا نہیں پس جو
رواۃ مدلسین صحیحین کے احادیث میں ہیں وہ احادیث نیز قابل حجت نہیں فی
شرح نخبۃ الفکر و حکم من ثبت عنه التدلیس اذا کان عدلا ان لا یقبل منه
الا ما صرح فیه بالتحدیث علی الاصح انتہی و فی شرح نخبة الفکر و قال فرقة من
المحدثین و الفقهاء من عرف بارتکاب التدلیس و لو مرة صار مجروحا مردود الروایة
و ان بین السماع و اتی بصیغة صریحة فی هذا الحدیث او فی غیره من احادیثه انتہی
اور امام نووی نے مقدمہ شرح مسلم میں اور شیخ عبد الحق نے مقدمہ شرح مشکاۃ میں

اختلاف بیان کیا ہے من تارلیطالعما دیز قبول حدیث کا مبتدعہ و داعی و غیر داعی
کا اختلاف ہے امام نووی نے شرح مقدمہ مسلم میں لکہا ہے قال العلماء من المحدثین
والفقهاء واصحاب الاصول المبتدع الذی یکفر ببدعته لا یقبل روایته بالاتفاق
واما الذی لا یکفر بها فاختلفوا فی روایته فمنهم من ردها مطلقا لفسقه ولا ینفعه
التاویل ومنهم من قبلها مطلقا اذا لم یکن ممن یستحل الکذب فی نصرة مذهبه او لاهل
مذهبه سواء کان داعیة الی بدعته او غیر داعیة ومنهم من قال یقبل اذا لم
یکن داعیة الی بدعته ولا یقبل اذا کان داعیة انتہی وقال الشیخ عبد الحق فی مقدمہ
شرح المشکوٰۃ وحدیث المبتدع مردود عند الجمهور وعند البعض ان کان متصفا
بصدق اللهجة وصیانة اللسان قبل وقال بعضهم ان کان منکر الامر متواتر فی
الشرع وقد علم بالضرورة کونه من الدین فهو مردود وان لم یکن بهذه الصفة
یقبل وان کفره المخالفون مع وجود ضبط وورع وتقوی واحتیاط وصیانة والمختار
انه ان کان داعیا الی بدعته ومروجاله رد وان لم یکن کذلک قبل الا ان یروی شیئا
یقوی به بدعته فهو مردود قطعا وبالجملة الائمة مختلف فی اخذ الحدیث من اهل البدع
والاهواء وارباب المذاهب الزائغة انتهی اور اسی اختلاف کا ذکر نخبہ اور شرح نخبہ اور
شرح شرح نخبہ میں بھی ہے پس جسقدر احادیث صحیحین خاصکر بخاری کی جو اہل بدعة کا بڑا
معتقد ہے جنمیں اهل البدعة واقع ہیں قابل حجة نہیں غرضکہ بخاری و مسلم بھی ساری لائق حجة
ان کے مذہب پر باقی نہ رہی اور قید نص صریح قطعی الدلالة سے قصص و اخبار و احوال قیامة
و دیگر امور اگرچہ دلالة و اشارة و اقتضاء کے ساتھ دلالة کرتی ہوں قابل حجة نہ رہی اور قرآن
و احادیث کے الفاظ مشترکہ جو نص نہیں بلکہ ماول ہیں قابل حجة نہیں خفی و مشکل و مجمل کا ذکر کیا

اب باقی قرآن وحدیث سے نزاع کرنیمیں مفسر باتحکم ـ حیرانی کا مقام ہے کہ اگر کسی غیر مقلد مقلد سایل صاحب نے اپنی زوجہ کو طلاق دی اور اسکو نکاح کرنے دوسرے شوہر کی حاجت ہے اور جناب سے حکم پوچھا آپ کیا حکم فرمائینگے قرآن مین والمطلقات یتربصن بانفسهن ثلثة قروء واقع ہے اور لفظ قرء مشترک بین الطہر والحیض ہے اور تعیین احد المعنیین جسکو تاویل کہتے ہین مجتہد کا کام ہے وبعد التعیین ماول ہے نہ نص آپ تین حیض کا حکم فرماسکتے ہین نہ تین طہر کا کیونکہ آیۃ احد المعنیین مین نص نہین اور دونون کا ایک جگہ ارادہ کرنا نیز صحیح نہین کیونکہ عموم مشترک بین الضدین بالاتفاق جائز نہین پس بموجب شروط مندرجہ سوال سایل تعطیل اکثر قرآن واہمال اکثر احادیث نبوی لازم آتا ہے اشتہار مین تو یہ شرطین لوگون کے مغالطہ دینے کیواسطے لکہین اما مباحثہ نابہہ مین حدیث محمد ابن اسحاق کے ساتہہ استدلال قرءۃ فاتحہ خلف الامام پر کیا حالانکہ اس حدیث مین علی تقدیر تسلیم تصریح بالتحدیث بنابر مذہب سایل چندین وجوہ سے خلل باقی ہے اول صحیح لذاتہ بلکہ لغیرہ بلکہ حسن لذاتہ نہین دوم معنعن مدلس ہے کیونکہ تصریح تحدیث شیخ سے کسی روایت مین وارد ہوئی ہو مگر شیخ شیخ سے اسی طرح واقع ہے سوم جرح بدعت کا متعین ہے چہارم جرح تدلیس کا متحقق ہے اما کیا کرین دیگران را نصیحت خود را فضیحت پر کمر باندہی ہے اگر ہم کو تطویل کا خوف نہ ہوتا ہر ایک مسئلہ کو کہ جہان جناب سایل نے اسپر استدلال کیا ہے لیا کرتے ہدیہ ناظرین کرتے اور فعل خلاف قول جناب کو تماشا گاہ نظارگیان بناتے یاایہا الذین امنوا لم تقولوا مالا تفعلون کبر مقتا عند اللہ ان تقولوا مالا تفعلون جناب کے گوش گذار نہین ہوئی انصاف فرماوین کہ معیار مین حدیث قلتین کو جو بطریق استدلال لائے ہین آیا صحیح متفق علیہ ہے جسمین کسیکو کلام نہین حالانکہ اکثر علمائے حنفیہ ومالکیہ نے اسکو ضعیف کہا ہے اور نیز لفظ قلتہ نص

ست یا ستر ہے اور بعد تسلیم ان العشین ناول ہے یا نص صریح قطعی الدلالۃ آپ چاہیں تاکہ
اسدال کیوقت ایسی حدیث دیتی کہ فی الواقع دوسرے نص صریح قطعی الدلالۃ درخواست کرنی
ایسے ہے کہ ظہر کے وقت کو ایک مثل تک جانا کس حدیث صحیح نص صریح قطعی الدلالت سے
مدلل و منطوق ثابت ہے اور صلی کا معنی فرغ عن الصلوٰۃ کرنا یہ کس قسم کا صریح قطعی الدلالۃ ہے
اور جمع بین الصلوتین کیواسطے کونسی حدیث صحیح نص صریح قطعی الدلالۃ متعین کی ہے یہ حدیث
خرج علینا نبی صلعم بالہاجرۃ الی البطحا فتوضا فصلی لنا الظہر والعصر یا حدیث ابو الفضیل کی
احسا جیعد تحت پر جان کا امان ہے الحیاء من الایمان پکار فرمانا ایسی باتوں کو ڈھونڈ کر
نکالا اگر ہم تحقیق کریں اس شخص کے مذہب پر دین نبوی ہرگز قابل حجۃ نہیں بیان اسکا
یہ ہے کہ اجماع وقیاس جناب کے نزدیک معتبر نہیں مگر وہ اجماع کہ جسکی سند پر علم ہوا در واقع میں
استدلال باجماع نہیں بلکہ استدلال بسند ہی اور اصطلاح محدثین وفقہا بھی انکے نزدیک
غیر معتبر ہے مگر وہ اصطلاح کہ جسپر کتاب وسنت واجماع صحیح بشرط شاہد ہو اور اقوال علماء
بھی غیر معتبر ہیں مگر وہ قول جو باسند ودلیل ہو اور بے سند ودلیل غیر معتبر ہیں اور سند قرآن
وحدیث میں منحصر ہے یہہ سب اخبار مطبوعہ ۱۳ اکتوبر ۱۸۸۶ء میں سائل نے لکھا ہی اور نیز اپنا
مذہب بیان کیا ہی کہ محمدی ہوں بلا تقلید زید وعمر اور نصوص احمدیہ کا طالب ہوں اور
انہوں کے راہ سے جواب کا راغب اور رہنما پا رکھتا ہوں از مصطفی شنیدن واز دیگران
بریدن اور نیز معیار میں لکھا ہے کیونکہ اخبار میں سند صحیح متصل لازم ہو فی الحو لعبۃ بہ پس یہ
ہم کہتے ہیں اگر کسی شخص نے آپسے کسی مسئلہ کا حکم پوچھا اور بعد اُسکے طالب دلیل ہوا
اور آپ نے کوئی حدیث پیش کی اُس نے عذر کر کے کہا کہ ہم نے جناب رسالتمآب کو نہیں دیکھا
ہم کس طرح یقین کریں کہ یہہ حدیث آنحضرت صلعم کی ہے آپ جواب میں یہہ ارشاد فرما دینگے

کہ اگرچہ ہمنے آنحضرت صلعم کو نہین دیکھا اور نہ آنسے اخبار و احادیث سنی ہین لیکن ثقات
و معتبرین نے آنحضرت سے روایت کیا ہے پھر وہ شخص عرض کریگا کہ ہمکو ثقات و معتبرین
سے کیا کام ہے ہمارا اور ورد زبان یہ ہے از مصطفی شنیدن و از دیگران بریدن علاوہ انکے ثقات
و معتبرین کے قول معتبر وہ ہین جو باسند و دلیل ہوں ان ثقات و معتبرین کیواسطے کیا دلیل
ہے کہ یہہ قول و فعل آنحضرت کا ہے اگر آپ جواب فرماوین کہ اُن ثقات و معتبرین نے
رواۃ ثقات و معتبرین سے ایسا ہی روایت کیا ہے سایل عرض کریگا کہ انکو ثقات و معتبرین
کسنے لکھا ہے اور اُنکے ثقہ ہونیکی کیا دلیل ہے اور کن کن صفات سے آدمی ثقہ ہوتا ہے اور اُن
صفات کو لائق ثقہ و اعتبار کے لیے کسنے مقرر کیا ہے اور اُنمین اُن صفات کا ہونا کس
دلیل سے ہے آپ فرماوینگے کہ ناقدین حدیث جو بڑے بڑے معتبر علما گذرے ہین انکو
ثقہ و معتبر لکھا ہے اور عدل و حفظ غیر شاذ و دیگر صفات موجب ثقاہت ہین اور یہہ
صفات علماؤن کے ٹھہرائی ہوئی ہیں اور انکا متصف ہونا صفات ثقاہت کے ساتھ
اُنھیں علماؤن نے لکھا ہے پھر وہ شخص کہیگا کہ اُن ناقدین کا قول بلا سند کسطرح معتبر
ہے جبتک کسی آیت یا حدیث سے ثابت نکرین کہ یہہ لوگ ثقہ و حافظ فقیہ و امام و غیر معلل
و غیر شاذ و دیگر صفات کی ساتھ متصف ہین اور ان صفات کا موجب اعتبار ہونا کس دلیل
سے ثابت ہے اصطلاح آپکی لکھنے کے موافق وہ معتبر ہے کہ جسپر کتاب و سنت و اجماع
صحیح بشروط شاہد ہو اور علما کا قول بلا سند و حجۃ غیر معتبر ہے علاوہ انکے جو ناقدین نے ان
راویون کے لیے صفات بیان کئے ہین جبتک اسناد صحیح متصل سے ثابت نکرین قبول نہین
کیونکہ البتہ تعریفین شعبہ رفض ہین اور نیز جو حدیث ان امور کے لیے پیش کیجاویگی انمین
بھی اسیطرح گفتگو ہے فیلزم الدور او التسلسل وھو باطل فا لملزوم ایضًا باطل اگر جواب مین

ارشاد کرین کہ استناد بکتاب وسنت عقاید واعمال مین خاصکر بکار ہے نہ غیر مین واقعیات واعیان خارجیہ مین اس استناد کی کچہہ ضرورت نہین معترض کہیگا کہ واقعات خواہ ماضی ہون یا مستقبل اپنے محکی عنہ کو چاہتے ہین پس جبتک استناد بقرآن وحدیث نہو قابل اعتبار شرعًا نہین کیونکہ قول بلا دلیل کسیکا شرعًا قابل اعتبار نہین اور نیز اسباب علم تین ہین عقل و حواس و خبر صادق اور اعیان خارجیہ کا ثبوت جبتک ان تینون مین سے ایک کے سات نہو وہ قابل اعتبار نہین اب آپ فرماوین کہ یہ صفات رواۃ اور یہہ معانی مصطلحہ اور یہہ اعتبار شروط آیا عقل یا حواس یا خبر صادق کے ساتہہ ثابت ہین اول و ثانی کے ساتہہ ہرگز ثابت نہین وہو ظاہر باقی رہی خبر صادق اور وہ بغیر قرآن وحدیث کے لائق اعتبار نہین اور نیز اگر واقعات وامور خارجیہ مین استناد کی ضرورت نہین تو امام اعظم کے فضایل کے رد کرنیکے واسطے اس امر کو کیون آپنے پیش کیا ہے اگر آپ فرماوین کہ یہہ معانی اصطلاحیہ اصل دین نہین انکا استناد آیت وحدیث کیطرف کرنا کچہہ ضروری نہین سایل کہیگا کہ مبادی دو قسم ہین قسم اول وہ مبادی ہین جن پر مدار احکام شرعیہ نہین قسم دوم وہ ہین جنپر مدار احکام شرعیہ ہے قسم اول مین آیت وحدیث کے ساتہہ استناد کرنا ضروری نہین اور قسم دوم مین ضروری ہے آپکو یاد نہین کہ آپنے لکہا ہے حجت ہونا اصطلاحات مذکورہ کا اسوقت معتبر ہے کہ کتاب وسنت و اجماع صحیح بشروطہ اسپر شاہد ہو آپ فرماوینگے کہ آپ کے اصول موضوعہ پر کوئی حدیث نبوی ثابت ہو سکتی ہے جاننا دکلا چہ جائیکہ حدیث کہ وہ تو احاد ہے قرآن متواتر نیز لا نسلم ہون کے طریق پر ثابت نہین ہو سکتا کیونکہ کسی آیت وحدیث سے ثابت نہین کہ کلمات قرآنیہ اور آیات قرآنیہ اسقدر ہین اور یہہ جو مابین دفتین ہے وہ ہی کلام اللہ منزل ہے اور تقدیم بعض آیات بعضہا بعض آیات بعضہا پر اور ایسا ہی تقدیم بعض سور بعضہا بعض سور بعضہا پر

اور تعداد سور اور ہر ایک سورۃ مین اسقدر آیات اور وہ آیات یہی ہین جواب ہین یا بین
ترتیب و تعداد آنحضرت سے کسی حدیث سے ثابت کرو اگر کہو کہ یہہ متواتر ہے حدیث کی انکیا ضرورت
ہے ہم کہتے ہین کہ افراد متواترہ وہی لوگ ہین جنکو علما و فضلا کہا جاتا ہے اور انکا قول بلا سند
نیز معتبر ہے ورنہ تراویح کا بیس رکعت ہونا جو صحابہ سے بتواتر ثابت ہے اور طلاق ثلثہ کا فی دفعۃ
ہے تین طلاق واقع ہونا صحابہ سے ثابت ہے اسمین کیون مخالفت کرتے ہو اور نیز علمار کا
قول بلا سند معتبر ہونا لازم آئیگا ہذا خلف افسوس کہ باوجود ان اصول موضوعہ مخترعہ کی جنکا
حال یہہ ہے علماء سنت کے سامنے گردن اٹھا کر دعوی کرتے ہو اور جہال کو بہانہ عمل بالحدیث نام
زنگی کا فور دھر کہا دیتے ہو فانتظروا حتی یاتی اللہ بامرہ اور اگر شق ثانی ہے پس فرمائی
کہ انکے سوال کے موافق ہمکو جواب دینا لازم ہے حاشا و کلا آپکو مناسب تہا کہ اسطرح سوال کرو کہ ہر
مسئلہ کیواسطے کوئی دلیل بیان کرو ادلہ اربعہ سے اور اگر سینہ زوری سے ہر دہی سوال کرو گے ہم کہتے
ہین کہ اگر ایک دہریہ آپسے پوچہے کہ اثبات واجب الوجود مین معاینہ بالحواس چاہئے اور عقل و نقل اس
امر مین غیر معتبر ہین یعنی اسباب علم کہ تین ہین انمین سے ایک سبب کے ساتہہ ثابت کرو جیسا کہ انہی سوال
کیا اہلسنت سے جنکے نزدیک چار اصول معتبر ہین کہ دو اصول کے بعض انواع کے ساتہہ ہر ایک مسئلہ
ثابت کرو پس جو جواب دہریہ کو فرماؤ گے وہی جواب ہماری طرف سے بہی خیال کرین اگر منکر
رسالۃ آپ سے سوال کرے کہ ثبوت رسالۃ معجزہ سے ثابت کرو اور خبر کو محتمل صدق و کذب جانکر قرآن
و حدیث و کتب سماوی کو معتبر تصور نکرے یعنی وہ دلیل طلب کرے جو زمانہ رسالۃ مین طلب کیجاتی
تہی آپ کیا ارشاد فرماوینگے معجزہ دکہائینگے یا کہینگے کہ آنحضرت کا معجزہ ہمکو علما کی زبانی ثابت ہوا ہے
اور سوال مطابق نفس الامر نہین ہم بہی اسیطرح آپکی خدمت مین عرض کرینگے کہ نص صریح قطعی الدلالۃ
کا سوال بزمانہ جناب رسالتمآب متصور تہا اب بسبب فقد زمانہ رسالۃ چار اصول معتبر ہین اور ہر ایک

مسئلہ کیواسطے نص صریح قطعی الدلالۃ کا ہونا غیر متصور ہے غرض مسئلہ منکر میرث کی جو نسبت حضور کیطرف
ہے وہی نسبت حضور کی ہماری طرف ہی وہی جواب کہ آپ اسکو ارشاد کرینگے ہماری طرف سے بھی
قبول فرماوین اگر کسی شخص نے کہ اُسکے نزدیک قرآن وحدیث واجماع وقیاس مین جمیع اقسام معتبر ہیں
کوئی سوال کرتا ہے کہ ہمکو ہر مسئلہ پر آیت وحدیث اور وہ بھی خاص ایک قسم جسکو نص صریح قطعی الدلالۃ
کہتے ہین بتاؤ ورنہ جواب غلط یا غیر صحیح ہی فرماوین کہ یہ سوال غلط اور یا تحویلا کا اثر رکھتا ہے یا نہین
اور ہمکو اس سوال کے مطابق جواب دینا لازم و واجب ہے یا نہین اور یہ سوال مثل سوال بنی اسرائیل ہے
یا مثل طلب موسی علیہ السلام سے کیا تھا ارنا اللہ جہرۃ پس ہم پر لازم ہے کہ اپنی اصول مسلمہ کیطرح
جواب دین خواہ اسکی قیود مندرجہ سوال کے مطابق ہون یا نہ ہون آسمان کے نیچے وہ کونسی
دلیل مجیب پر لازم نہین امی صاحب اشاعۃ السنۃ مین جو آپ نے قرن کے ورق سیاہ کرتے ہو کبھی
نص صریح قطعی الدلالۃ ہے کہ اقوال ابن قیم وشوکانی پر محمد وغیرہا کی نقل کرکے اکابر دین
کی بے ادبیان کرکے روسیاہی دارین حاصل کرتے ہو وہ درست تیرا مذہب

الحمد للہ علی تمامہ واحسانہ والصلوۃ علی رسولہ والہ واصحابہ
واتباعہ ائمۃ المجتہدین والمحدثین والمتکلمین
اللہم احشرنا فی زمرتہم بمحمد نبیک
وحبیبک وصفیک
تمت الرسالۃ
محمد خاتم النبیین

تقریظ فاضل المعی لوذعی فطین من مجموع اقران مشهور در آفاق عالم مولوی علامہ عصر
صاحب ابن جامع المعقول والمنقول مولانا مولوی محمد عالم صاحب ساکن گھوڑی

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله ما اعظم شانه وما احسن برهانه عجز سبحانه سبحانه فی وصفه عقول هو الله الذی
ارسل رسوله یهدی الی الصراط المستقیم ویدعو الی الدین القویم الصلوة والتحیات علیه وعلی آله الطیبین
الطاهرین واصحابه المخلصین الراشدین وائمة المجتهدین الراسخین سیما اولهم واعلیهم رتبة
وزهده امامنا مقتدانا الامام الاعظم النعمان بن ثابت الکوفی شکر الله سعیه فی احیاء کلماته
واستنباط احکامه من الکتاب والسنة والاجماع والقیاس اما بعد فقد القی الی کتاب کریم وما ادراک
ما الکتاب هو کتاب عزیز لا یاتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه اما هو کتاب یکشف السوء
عن وجوه المترددین وما هو خطاب ینتزع السواد عن قلوب الزائغین وقد الهمنی ربی فی تاریخ
۱۲۹۵
مصرعها کتاب مفید خطاب لطیف وما ظننت انه سیف مسلول علی عنق الوهابیة الخبیثة
وسهم مسموم فی اکباد النجدیة الخبیثة الذی اعلی بعضهم الطعن فی ائمة الدین واقصی عنهم
القدح فی الاولیاء والمقربین علی قلوبهم اکنة ان لا یفقهون حدیثا ویحسدون الناس علی ما آتاهم
من الله فضلا عظیما عاملهم الله بعدله وابعدهم من فضله فطالعته علی سبیل
الاستعجال عند الارتحال واستمددت به علی نمط الاجمال والاهمال فوجدته صحیحا مقرونا
بالحق والصواب وملقی بالقبول لدی اولی الالباب ابوابه مقاصد الهدایة کتابه من
الدرایة روایاته مرویة عن الثقات العدل کاسنادها صحیحة من الرواة الفحول تمامهیده
براعة الاستهلال علی المهمات النبال وتقاریبه سهلة للجهال الحل عقد الاعضال دلایله
رشیقة الملوم براهینه انیقة لنظام اشکاله کاشکال الحبطی معضلة الاعتدال ومع ذلک نفعه
کملونع الفلسفی متعسرة الزوال ما من بدیع الا روعی فیه وما من بناء الا اودع فیه کیف
لا وقد صنفه الفاضل العلامة ومصنف التحریر الفهامة صدر الافاضل فخر الاماثل عالم الفروع

والاصول ماهر المنقول والمعقول مولينا اللوذعي الالمعي ذو المجد والحياء المولوي حبيب الله البشاوري لنا والامرتسري مسكنا والحنفي مذهبا لا زال علم ارشاده وافادته مرتفعا في مضمار العالمين ما برح كلواصلاحه واذكاه ناصعا على صفح العالم فلله دره وعلى الله اجره ولعمري ان مولينا قد جهد غاية الجهد في تزييفهم وبذل قصى الهمة في تزعيفهم عند فشا الزمان في الاتباع والتقليد وخلاص النار في النبوة والتوحيد واندراس اثار الشريعة الحنيفية السمحة البيضاء واكتاس رسوم الفقه التفقهة النقية الغراء وتشييع مسائل اهل البدع والاهواء وترويج رسائل الخدع والارداء فهم ضلوا واضلوا عن سواء السبيل والله يهدي كل غوي وضليل فهذا تذكرة منه للطالبين المسترشدين وموعظة للمتقين المهتدين **شعر** فما من خيره واصل اليه وما غاب من ذكره حاضر وقد كان ذلك في سلخ شهر ذيقعد سنة الف ومائتين وثمان وتسعين من هجرة النبي على صاحبها افضل الصلوات وازكى التحيات

وهذا قطعة في تاريخ الكتاب

لمولينا حبيب الله فينا
كلام بارع خير الكلام
لدى صول الخصاء عن فقيه
جزاه الخير في يوم القيام
فبادر ايها التالي اليه

كتاب فيه تفصيل المرام
لاثبات المسائل والشرائع
دليل للفؤاد المستهام
فصيل فارق للصدق والكذب
بانكار على الالد الخصام
كتاب فيه تنقيح المقام

كتاب فارق للغير والضير
عزيز حجة عند العظام
له من ربنا الاعلى جزاء
فما للاختلاف ثبات الغنام
فقال مؤرخا في عامه عوث

تقريظ وتاريخ نتيجه طبع بلند فلك آسمان پيوند فرد عصر فهيم دهر سباق فنون رنگين محمد جلال الدين بن مولينا ابو محمد حبيب الله صاحب پشاوري

تزئين كلام حمد ايزد بيست وترشيح نظم ثنا ي يزدانيست ابتدا ى امور وديباى ابتري حيران

دستگردان تا آنکه رہنمائی محدث دشمنش نگیرد کارہائی دوبال در تیہ رسوائی وبلی بر گشتی سیرا
وپریشان تا آنکہ فاید ستایش بمنزل مقصود وش نرساند صلوٰۃ کہ رفیق راہ حمد است دربدوالمبر
خطیر سجد بکیہ نہایتش چون عدد لاینتہی الی الامد بود درود کہ انجامش چون انات غیر المنتہی الی الحد
است بر سید بشیر ونذیر عدیم النظیر بل ممتنع العدیل والمثیل المدعو لابراہیم الخلیل المہبط لجبرائیل
وبر آل نبیل واصحاب جلیل او فایز باد مطفئ نوایر فتن نجدیہ ماحی رسوم محدثہ وہابیہ رسالہ
عشرہ مبشرہ کہ ادلۂ کاملاش چون بنیان مرصوص براہین قطعیاتش معقول
ومنصوص اظہار حق از ہر نکتہ اش پیدا۔ انتصار اسلام از ہر لفظش ہویدا نقوض دادہ اش
بر مزعومات خصم ارتفاعش از طوق بشر خارج اجوبہ ساطعش از شبہات واہیہ معاند مثل
سیف علی ست بر گردن خوارج۔ ماہران علوم شرعیہ واقفان فنون عقلیہ کہ ژرف نگہان
تحقیق وباریک بینان تدقیق اند اگر بہ پرتو از جمال ابکار افکارش واشعۂ احسن عرایس الفکارش
بر ایشان تابد جان ودل مرہون نگاہش سازند وعقل وہوش باختۂ مشاہدہ اش گردانند
وچرا نباشد کہ مطرح اشعۂ نیرین اعظمین ومطمح انظار متبحرین ومجمع آب زلال افکار بحرین عذبین
اعنی جناب محی مراسم ملت رافع اعلام سنت ہادی گم گشتگان تیہ ضلالت سد یاجوج طغیان
دستگیر لغزیدہ قدمان مولینا مولوی **ابو محمد حبیب اللہ** صاحب مد اللہ ظلال افادتہ علی
رؤس المسترشدین وجناب ناصر الاسلام والملت والدین معجزۂ رسول رب العالمین ظل عمر
برائے شیاطین صولت فاروق جہت منافقین حضرت مغفور مبرور مولوی محمد اعظم صاحب
اعلی اللہ درجتہ فی العلیین ہست تاریخ طبعش بر صفحہ خاطرم از مبدء فیاض بدین نقش
ارتسام یافت۔

تحریف وہابیہ نجد
۱۳۰۸ ہجری

[illegible] 600

یہہ رسالہ اگرچہ اُن دس سوالون کا جو مولوی محمد حسین صاحب لاہوری نے علمائے حنفیہ سے کئے تہے جواب ہی لیکن اب ہمارا مخاطب اس رسالہ کا اُن سے نہین اسلئے کہ یہہ جواب اُن متعصبین کا ہے جو ائمہ مجتہدین واکابر دین کی نسبت سوء ظن رکہتے ہین بخلاف مولوی محمد حسین صاحب کے کہ جناب آپ نے انکو واسطہ طلب تعصب سے نکال کر خیرخواہی او اتفاق اسلام اور اہل اسلام اپنا مقصود اصلی ٹھہرایا ہے اور ہمارا بھی اس امر مین اِن سے اتفاق ہے اور تقلید معین کا قایل اور ہم سے متفق ہین فرق اسقدر ہی کہ ہم وجوب کے قایل ہین اور وہ استحباب کا اور ہم ائمہ فقہاء کے مقلد ہین اور وہ ائمہ محدثین کا اگرچہ ہم مقلد فی الاحکام ہین جسکی بشارت قرآن مین ہے فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون اور وہ مقلد فی الدلائل ہین جسکی ممانعت ہی قال الله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا لیکن ہمکو اتفاق سے کام ہے نہ مخالفت وشقاق سے ۔ اے منزل فرقان واے مبعث سید الانس والجان واے حافظ قرآن واے مظہر دین اسلام والایمان فرقہ ضعیفہ منتشرہ اسلامیہ مین اپنے فضل وکرم سے اتفاق مرحمت فرما اور متعصبین اور تفرقہ ڈالنے والون کو ہدایت کر آمین

تاریخ طبع از نورس بہارستان سخن عزیز الدین بن نبی بخش لوہار

جبکہ مولینا حبیب اللہ نے | جنکے باعث رونق اسلام ہے | فرقہ نجدیہ کے رد مین لکہا
یہہ رسالہ چرچا جسکا عام ہے | ملہم غیبی نے فرمایا عزیز | تخدیو بر شہ چہ تمام ہے

۱۲۹۸ ہجری

تمام شد